



CYRIL MANGO
BIZÂNCIO
O IMPÉRIO
DA NOVA ROMA

LUGAR DA HISTÓRIA

70

BIZÂNCIO
O IMPÉRIO
DA NOVA ROMA

Título original:

Byzantium

© 1980 by Cyril Mango

Inicialmente publicado por Weidenfeld & Nicholson, Londres

Tradução:

Da Introdução ao capítulo VII: Vânia Rodrigues / CEQO

Restantes capítulos: Alexandra Morais / CEQO

Revisão da tradução: Luís Milheiro

Capa de FBA

Ilustração da capa:

Pormenor de mosaico bizantino, numa igreja da Turquia

© Corbis/VMI

Depósito Legal n.º 271861/08

Paginação, impressão e acabamento:

GRÁFICA DE COIMBRA

para

EDIÇÕES 70, LDA.

Fevereiro de 2008

ISBN: 978-972-44-1492-8

Direitos reservados para Portugal

por Edições 70

EDIÇÕES 70, Lda.

Rua Luciano Cordeiro, 123 - 1.º Esq.º - 1069-157 Lisboa / Portugal

Telefs.: 213190240 - Fax: 213190249

e-mail: geral@edicoes70.pt

www.edicoes70.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

CYRIL MANGO
BIZÂNCIO
O IMPÉRIO
DA NOVA ROMA

70



Prefácio

Este volume dedicado ao Império Bizantino foi originalmente confiado a Romilly Jenkins (falecido em 1969). Se tivesse vivido o suficiente para o escrever, teria produzido um livro mais elegante e, estamos certos, melhor do que aquele que oferecemos agora ao público.

Abstrair-nos-emos de mencionar os nomes de todos os amigos e colegas, quer vivos quer já falecidos, que tanto contribuíram para aprofundar a nossa compreensão da civilização bizantina. Tentámos pagar a nossa dívida não lhes pedindo para ler o nosso texto dactilografado.

É talvez necessário oferecer ao leitor uma breve explicação no que diz respeito à transliteração das palavras e dos nomes gregos. Existem pelo menos três sistemas possíveis, nomeadamente, a latinização (*c* para *k*, *-us* para *-os*, *oe* para *oi*, etc.); aquele que se pode chamar sistema padrão do grego; e, o mais problemático de todos, a fonética do grego moderno (favorecida, entre outros, pelo falecido Arnold Toynbee). Em geral, seguiu-se o primeiro sistema, no caso dos nomes próprios, pela simples razão de que é o mais usado nos países de língua inglesa. Porém, ao transliterar palavras e frases gregas, adoptámos o segundo sistema, adicionando o acento circunflexo para distinguir o *eta* do *épsilon* e o *ómega* do *ómicron*. Se isto provocar alguma confusão, apenas podemos dizer que uma consistência completa teria produzido formas ainda mais bizarras. O leitor que estiver familiarizado com Procópio e São João Clímaco teria

tido alguma dificuldade em identificar as expressões *Prokopios* e *Ioannes ho tês klimakos*.

Por último, gostaríamos de agradecer também a Weidenfeld e a Nicolson, assim como à minha esposa, pela sua paciência exemplar.

Oxford, Novembro de 1979

Introdução

Diz-se que o Império Bizantino, assim definido pela maioria dos historiadores, fora constituído quando a cidade de Constantinopla, a Nova Roma, foi fundada, em 324 d.C., e que terá terminado quando a mesma foi tomada pelos Turcos Otomanos em 1453. Durante esses onze séculos sofreu transformações profundas e, por esse motivo, é usual dividir a história bizantina em pelo menos três grandes períodos – Inicial, Médio e Tardio. O Período Inicial bizantino poderá ser entendido como se estendendo até cerca de meados do século VII, ou, por outras palavras, até à ascensão do Islão e à instalação definitiva dos Árabes, ao longo da costa sul e este do Mediterrâneo; o Período Médio, até à ocupação da Ásia Menor pelos Turcos, nos anos 1070 ou, com menos argumentos de defesa, até à tomada de Constantinopla pelos cruzados, em 1204; e o Período Tardio a partir de um destes términos, até 1453.

Por muito arbitrária que esta definição possa parecer, existem boas razões para a manter. Em relação ao epíteto «bizantino», poderão ser, e têm sido, levantadas sérias objecções no que diz respeito à sua adequação. Em todo o caso, este termo tem prevalecido e seria, pois, arrogante rejeitá-lo. Apenas teremos de compreender que se trata de uma designação que nos é meramente conveniente. Na realidade, e como é evidente, o Império Bizantino nunca existiu. Existiu, sim, um Estado romano que tinha por centro Constantinopla. Os seus habitantes apelidavam-se *Romaioi*, ou

simplesmente cristãos; e chamavam ao seu país *Romania*. Um homem podia ser referido como *byzantios* apenas se fosse natural de Constantinopla, e não se viesse de outra parte do Império. Para os europeus ocidentais, para quem a palavra «romano» tinha uma conotação completamente diferente, os «Bizantinos» eram geralmente conhecidos por *Graeci*, ao passo que para os Esclavos seriam conhecidos por *Greki*, mas para os Árabes e para os Turcos por *Rum*, isto é, Romanos. O termo *Byzantinus* para referir o Império e os seus habitantes só começou a ser usado no Renascimento. Tentativas de se referir o mesmo conceito através de termos sinónimos, de modo a obter-se designações mais correctas, acabariam por resultar em expressões ainda mais obtusas, tais como «romanos orientais» ou «cristãos orientais», que não tiveram, de um modo geral, uma aceitação consensual.

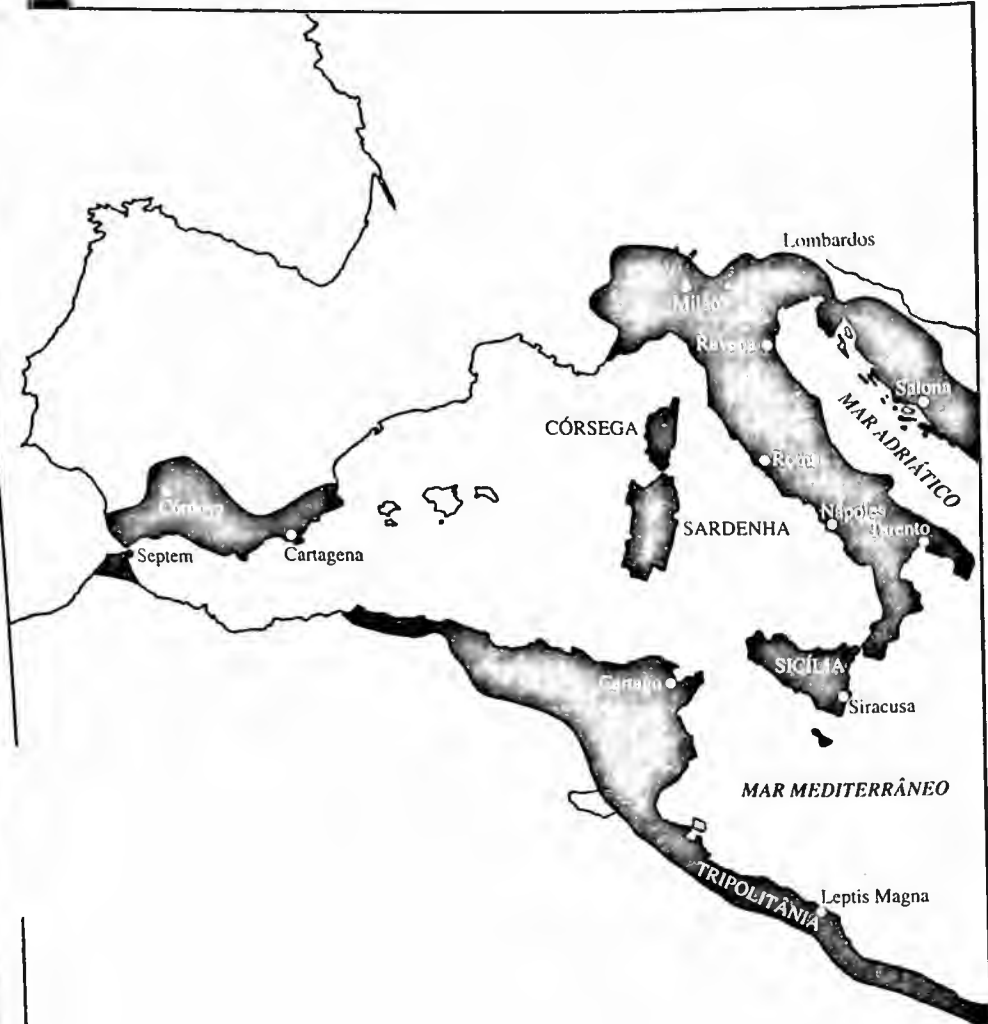
Se adoptarmos uma visão sintética e distante da história bizantina (que é o máximo que podemos fazer aqui), poderemos afirmar que, dos três períodos que indicámos, o Período Inicial é, de longe, o mais importante. Com efeito, é aquele que pertence à Antiguidade, e o que geograficamente respeita à bacia mediterrânica. O Império Romano poderá ter perdido gradualmente as suas províncias a norte, mas ainda se estendia de Gibraltar até ao Eufrates, onde, do outro lado das suas águas, enfrentava o seu inimigo tradicional, a Pérsia sassânida. O confronto e o equilíbrio entre estas duas grandes potências constituíam a base política que sustentava o período em questão. Para além de Roma e da Pérsia, e de alguns Estados menores situados nas respectivas periferias, não restava mais do que um mar flutuante de barbárie.

Não foi só apenas em termos de extensão geográfica e poder político que o Estado bizantino do Período Inicial foi incomparavelmente mais notável do que o Médio ou o Tardio. O mesmo se aplica ao empreendimento realizado a nível cultural: integrou o cristianismo na tradição greco-romana; definiu o dogma cristão, estabelecendo as estruturas da vida cristã; e criou uma literatura e uma arte cristãs. Não existe, praticamente, nenhuma instituição ou ideia em toda a panóplia bizantina que não tenha tido origem no Período Inicial.

É difícil avaliar a ruptura catastrófica que ocorreu no século VII. Qualquer um que leia a narrativa dos acontecimentos não conseguirá deixar de ficar impressionado com as calamidades que se sucederam no Império, a começar pela invasão persa, precisamente no início do século, até à

expansão árabe, cerca de trinta anos mais tarde – uma série de reveses que privaram o Império de algumas das suas províncias mais prósperas, nomeadamente, a Síria, a Palestina, o Egipto, e, mais tarde, o Norte de África –, reduzindo-o, assim, a menos de metade da sua dimensão original, não só em termos de área, mas também de população. Não obstante, uma leitura das fontes desta narrativa dá-nos apenas uma vaga ideia das profundas transformações que acompanharam esses acontecimentos. Os vestígios arqueológicos de um grande número de sítios terão de ser considerados para se compreender a magnitude do colapso. Para as terras bizantinas esse colapso marcou o fim de um modo de vida – a civilização urbana da Antiguidade – e o início de um mundo medieval muito particular e distinto. Deste modo, de alguma forma, a catástrofe do século VII é o acontecimento central da história bizantina. Tal como a Europa Ocidental fora dominada durante a Idade Média pela sombra da Roma imperial, também a miragem do império cristão de Constantino, Teodósio e Justiniano permanecera para Bizâncio como um ideal a atingir arduamente, mas que nunca seria alcançado. A natureza do aspecto retrógrado da civilização bizantina deve-se, em grande parte, a estas circunstâncias.

Se o Período Inicial bizantino pode ser descrito como um equilíbrio entre duas grandes potências, o Período Médio poder-se-á comparar a um triângulo, com um lado mais comprido (o Islão) e dois lados mais curtos (Bizâncio e Europa Ocidental, respectivamente). O mundo do Islão recebeu a herança de Roma, mas também a da Pérsia, e, reunindo num vasto «mercado comum» uma área que se estendia desde Espanha até aos confins da Índia, produziu uma civilização urbana dotada de uma vitalidade extraordinária. O Império Bizantino, apesar de excluído das maiores rotas de comércio internacional, e constantemente hostilizado pelos seus inimigos, foi, ainda assim, capaz de mostrar uma grande dinâmica e recuperar muito do seu território perdido. Mas agora, tinha de olhar numa direcção diferente – não tanto para as «terras clássicas», mas sobretudo para o Norte e para o Ocidente bárbaros: os Balcãs, agora povoados pelos Eslavos e outros povos recém-chegados, o Estado Chazar (península da Crimeia) e a costa norte do mar Negro, e, além disso, o que no século IX se tornara o Estado da Rússia. Novas perspectivas estavam, pois, abertas, e a influência bizantina, pautada pela actividade missionária, irradiou até à Morávia e ao Báltico. Em síntese, é aqui que residem, numa perspectiva histórica mais ampla, os aspectos centrais do Período Médio bizantino.



Extensão do Império de Justiniano ao chegar ao poder



Conquistas de Justiniano

Império de Justiniano I c. 560



O Período Tardio poderá, igualmente, ser entendido como um triângulo, mas apresentando uma configuração diferente. Tanto o mundo bizantino como o mundo árabe estavam agora em completa desordem, enquanto a Europa Ocidental estava em ascensão. Os principais desenvolvimentos que caracterizam esta última fase foram a perda da maior parte da Ásia Menor para os Turcos Seljúcidas e, simultaneamente, o fim do tráfego marítimo para as cidades-Estado italianas. Durante os cem anos que se seguiram, Bizâncio ainda conseguiu manter a unidade e algum do seu prestígio, mas a partir de 1180 começou a desmoronar-se a todos os níveis. A fragmentação que se seguiu – a tomada de Constantinopla pelos cavaleiros da Quarta Cruzada, o estabelecimento dos principados latinos no Levante, a formação de Estados fragmentários em Trebizonda, Niceia e Epiro, a reconstituição de algo que apenas palidamente se assemelhava ao Império de Constantinopla em 1261 – constitui uma história complexa e curiosa. No entanto, não se poderá dizer que este período da história bizantina tenha um relevo universal, pois os principais centros de poder e de civilização haviam-se mudado para outro local.

Em suma, estas foram as principais fases da história bizantina. Portanto, o objecto da nossa pesquisa corresponde a uma grande extensão temporal e está inserido num contexto geográfico em constante mudança. No Período Inicial concentrámo-nos em quase toda a bacia do Mediterrâneo; no Período Médio, o Ocidente afasta-se da nossa esfera de acção, com excepção do Sul de Itália e da Sicília, sendo que o foco de interesse passa a residir na Ásia Menor e nos Balcãs; finalmente, ficamos apenas com Constantinopla e um descontínuo de terras dispersas na Ásia Menor e na Grécia. A diversidade de localidades implica também uma diversidade de populações. Dever-se-á sublinhar com veemência que nunca existiu uma «nação» bizantina. Este tema será explorado com mais pormenor no capítulo 1. Porém, valerá a pena salientar o pressuposto de que qualquer tentativa de se impor categorias contemporâneas de nação ao mundo bizantino poderá levar a uma má interpretação dos factos.

Dever-se-á fazer uma outra ressalva em relação a este assunto. O nosso conhecimento de civilizações passadas é baseado em registos, quer sejam escritos, quer existam sob a forma de monumentos. Nos momentos em que os testemunhos escritos são abundantes, os monumentos assumem uma posição auxiliar. Por exemplo, podemos estudar a época vitoriana sem nunca olhar para o Albert Memorial, se bem que, se não o fizermos, poderemos estar a perder algumas noções interessantes, ao ponto de os

registos escritos se tornarem inadequados e os monumentos ou vestígios arqueológicos ganharem importância. Por esta ordem de ideias, a posição do Império Bizantino é bastante peculiar. À primeira vista, o volume de material escrito que nos deixou como legado parece considerável. Mas, qual a natureza deste material?

O primeiro facto com o qual o leitor se depara é a escassez de registos documentais e de arquivo. A única fase do Império para a qual existem estes registos, independentemente da sua quantidade, iniciar-se-á no Egipto e estender-se-á até à conquista árabe. No entanto, ouviu-se muitas vezes dizer que o Egipto não foi, de todo, uma província representativa, e aquilo que se poderá deduzir em relação ao modo de vida característico da zona, graças à descoberta do papiro, não se aplica às outras regiões. Possuímos, igualmente, uma quantidade pequena de papiro referente a Ravena, que era uma parte do Império ainda mais marginal. Quanto ao restante, resume-se a alguns arquivos monásticos pertencentes, na maioria, ao monte Atos e ao Sul de Itália, e outros dois ou três à Ásia Menor. Os arquivos em questão dizem meramente respeito à posse de terras e não contêm nenhum material anterior ao século X. De um modo geral, isto é tudo. Os registos do governo central, da administração das províncias, da Igreja, dos senhores seculares, dos terra-tenentes, bem como de mercadores e comerciantes desapareceram todos (devemos recordar que o Império Bizantino era um Estado burocrático, por excelência). Consequentemente, não dispomos de números fidedignos acerca da população, dos nascimentos, dos casamentos e dos óbitos, do comércio, dos impostos – em suma, praticamente nada que possa contar para efeitos de estatísticas. Isto significa que não poderemos redigir uma história significativa da economia do Império. Para obterem mais certezas, os historiadores, cedendo à paixão generalizada pela economia e pelas estatísticas, tentaram aplicar ao Império Bizantino os mesmos métodos que foram utilizados com sucesso noutros períodos, mas que acabaram por levar a uma mesma conclusão – a falta de provas.

O material escrito que temos à nossa disposição poderá, de um modo geral, considerar-se como sendo literário, na medida em que foi preservado em livros manuscritos. Tendo em conta apenas o material da Grécia, cerca de cinquenta mil manuscritos ainda permanecem nas várias bibliotecas, remontando cerca de metade desse número à época medieval. Ainda que uma grande parte deste material seja litúrgico, teológico, de devoção, etc., o historiador do Império Bizantino não se pode queixar de que

não tem textos suficientes para ler; pelo contrário, tem até demasiados. No entanto, estes textos apresentam, estranhamente, uma qualidade opaca, e quanto mais elegante o seu registo, mais opacos se tornam. Não quer isto dizer que nos informam erradamente – pelo contrário, os historiadores e os cronistas bizantinos têm um registo razoavelmente bom para que se possa atestar a veracidade dos relatos. Os textos oferecem-nos uma película exterior dos acontecimentos públicos; porém, é em vão que olhamos em busca do conhecimento do que era a vida na realidade, oculta no interior. Se nos voltarmos para a epistolografia, um género que foi assiduamente cultivado durante a existência do Império, ficaremos ainda mais desapontados: em vez de observações pessoais, são-nos oferecidos chavões eruditos. Apenas em raras ocasiões a cortina se levanta, e isto por autores relativamente pouco cultos. Alguns escritos sobre as vidas de santos, que escaparam aos retoques estilísticos levados a cabo por Simeão Metafrastes no século X, cederam àquela categoria; assim como algumas *paterica* (compilações de histórias sobre monges) e alguns textos heterogêneos, como o *Strategicon* de Cecaumeno (século XI). Em alguns momentos, somos colocados perante a vida real numa aldeia na Galácia, no deserto egípcio, ou na propriedade de um senhor no centro da Grécia. Todavia, em todo o enorme volume da literatura bizantina, a realidade foi distorcida. Falar-se-á um pouco mais sobre este assunto no capítulo 13.

Para o historiador da civilização bizantina, o carácter limitado deste material escrito apresenta graves implicações. Pensa-se que o único meio de ultrapassar estas consequências reside no estudo das ruínas, ou, por outras palavras, na arqueologia. De resto, fez-se ainda muito pouco a este respeito. É verdade que muitas cidades clássicas foram escavadas nas províncias a leste, e muitas delas exibem um padrão contínuo de ocupação até ao início do século VII. Estamos, portanto, bem informados no que diz respeito aos cenários materiais da vida urbana durante o Período Inicial bizantino, ainda que uma grande quantidade de aspectos permaneçam por se conhecer. Os locais em questão revelam habitualmente uma ruptura dramática no século VII, por vezes na forma de uma redução drástica, outras por abandono virtual. Mas o que se seguiu? O nosso conhecimento dos Períodos Médio e Tardio bizantinos é ainda muito escasso. Os únicos monumentos que sobreviveram em número considerável, e têm sido objecto de estudo sistemático, são as igrejas. No entanto, essas construções têm sido estudadas por historiadores de arte, cujo método e abordagem (embora, sem dúvida, de interesse para outros historiadores de arte)

raramente é relevante para o historiador da civilização. Podemos chegar a deduções interessantes até mesmo a partir das igrejas, mas o que precisamos – e isso dificilmente poderá ser atingido num futuro próximo – é de uma investigação sistemática das cidades bizantinas, mas também das aldeias, castelos, quintas, sistemas de distribuição de água, estradas e instalações industriais, nas diferentes províncias do Império. Só quando essa pesquisa for realizada estaremos em posição de falar com alguma certeza do nível e do grau da civilização bizantina.

Esta grave lacuna nem sempre tem sido compreendida e, seguramente, não impediu alguns especialistas de escreverem livros sobre a civilização de Bizâncio – pelo menos uma dúzia destes trabalhos merece uma menção honrosa (ver Bibliografia). Inevitavelmente, foi necessário abranger as mesmas questões que os anteriores historiadores, mas adoptou-se uma disposição diferente da tradicional. O nosso livro foi concebido como um tríptico. Na primeira «folha» é apresentado um esboço de alguns aspectos da vida bizantina – de modo nenhum abrangerá todos os seus aspectos significativos, mas apenas aqueles que se pensa terem exercido uma influência notável no «produto» cultural bizantino. Assim, devido à enorme extensão do tema, muitos assuntos importantes foram omitidos. Por exemplo, fala-se pouco sobre a vida militar, apesar de todo o percurso da história bizantina ter sido dominado pela guerra. Também não se fala muito sobre a economia bizantina e as comunicações por terra e mar, dois temas interligados, cujo conhecimento permanece imperfeito até ao momento. Em termos cronológicos, deu-se mais ênfase aos Períodos Inicial e Médio, excluindo-se muitas vezes o Período Tardio. Os leitores com um olhar mais crítico irão certamente encontrar outras lacunas.

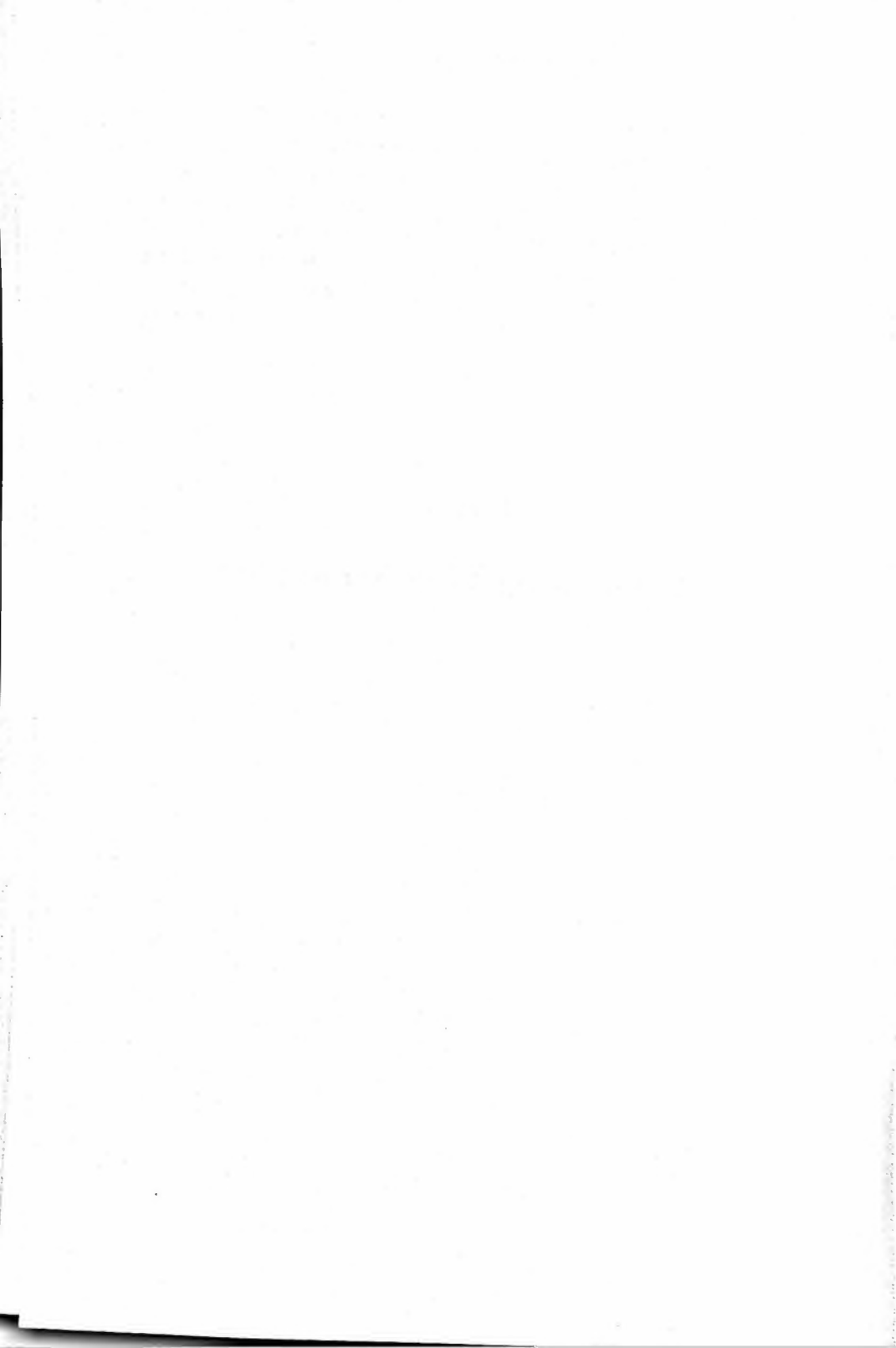
A segunda folha do tríptico é dedicada àquilo que Norman Baynes chamou *The Thought-World of East Rome* («O Mundo Conceptual do Leste de Roma»). Aqui tentámos descrever o conjunto consolidado e relativamente estável de crenças, que poderá ser correctamente designado por «bizantinismo». Ao fazê-lo, escolhemos, deliberadamente, o nível conceptual do «cidadão comum» bizantino: a sua situação, e como ele a via em relação aos seus poderes sobrenaturais do bem e do mal, o seu lugar na natureza, na história (tanto no passado, como futuro), a sua atitude para com os outros povos e, finalmente, a sua noção de uma boa vida e do homem ideal. Estes não foram, necessariamente, os pontos de vista defendidos pelos intelectuais bizantinos, mas, como será explicado pormenorizadamente mais adiante, os intelectuais – sobretudo depois do século VII –

apenas tiveram uma pequena participação nas questões sociais, não exercendo geralmente uma influência de relevo no pensamento comum.

Na última folha do tríptico, tentámos descrever o que Bizâncio nos legou. Colocando de parte, devido à sua natureza sobejamente técnica, os temas da lei e da teologia bizantinas, limitámo-nos apenas à literatura e à arte. O que quer que a civilização bizantina tenha sido na sua época, é com base na sua expressão artística e literária que emerge, por fim, a nossa apreciação.

Parte I

Aspectos da Vida Bizantina



Capítulo I

Povos e Línguas

Todos os impérios exerceram o seu governo sobre uma diversidade de povos e, a este respeito, o Império Bizantino também não fora excepção. Tivesse a sua população sido fundida de modo sensato, tivesse ela sido unida na aceitação comum da civilização bizantina enquanto civilização dominante do Império, talvez nem fosse necessário dedicar um capítulo a esta matéria. Contudo, a verdade é que até ao momento anterior ao Período Inicial bizantino – nomeadamente, quando a grande construção de Roma começou a mostrar os primeiros hiatos na aproximação do século II d.C. – as várias nações dominadas por Roma tenderam a separar-se e a reclamar a sua individualidade. O crescimento da religião cristã, longe de vir colmatar este hiato, através da introdução de uma aliança universal, apenas o acentuou. Devemos, portanto, começar pela questão: Quem foram os «Bizantinos»? Numa tentativa de responder, devemos percorrer rapidamente todo o Império, reparando como seguimos as populações das várias províncias e as línguas por elas faladas. A época escolhida situa-se cerca do ano 560 d.C., pouco tempo após a recuperação, pelo imperador Justiniano, de grandes áreas da Itália e do Norte de África, e várias décadas antes das maiores alterações etnográficas, que iriam acompanhar a desintegração do Estado bizantino do Período Inicial.

Teria sido suficiente para o nosso viajante imaginário, desde que não se afastasse das cidades, saber duas línguas, nomeadamente, o grego e o latim. As fronteiras da sua respectiva difusão não foram bem definidas em todos os lugares. No entanto, pode dizer-se, como um cálculo aproximado, que a fronteira linguística percorre a península Balcânica ao longo de uma orientação no sentido este-oeste, nomeadamente, de Odessos (Varna), no mar Negro, até Dirráquio (Dürres) no Adriático; enquanto a sul do Mediterrâneo, a fronteira separava a Líbia da Tripolitânia. Com excepção das terras balcânicas, onde existia uma união razoável, a metade ocidental do Império era substancialmente latina e a metade oriental fundamentalmente grega, na medida em que foram estas as línguas da administração e da cultura.

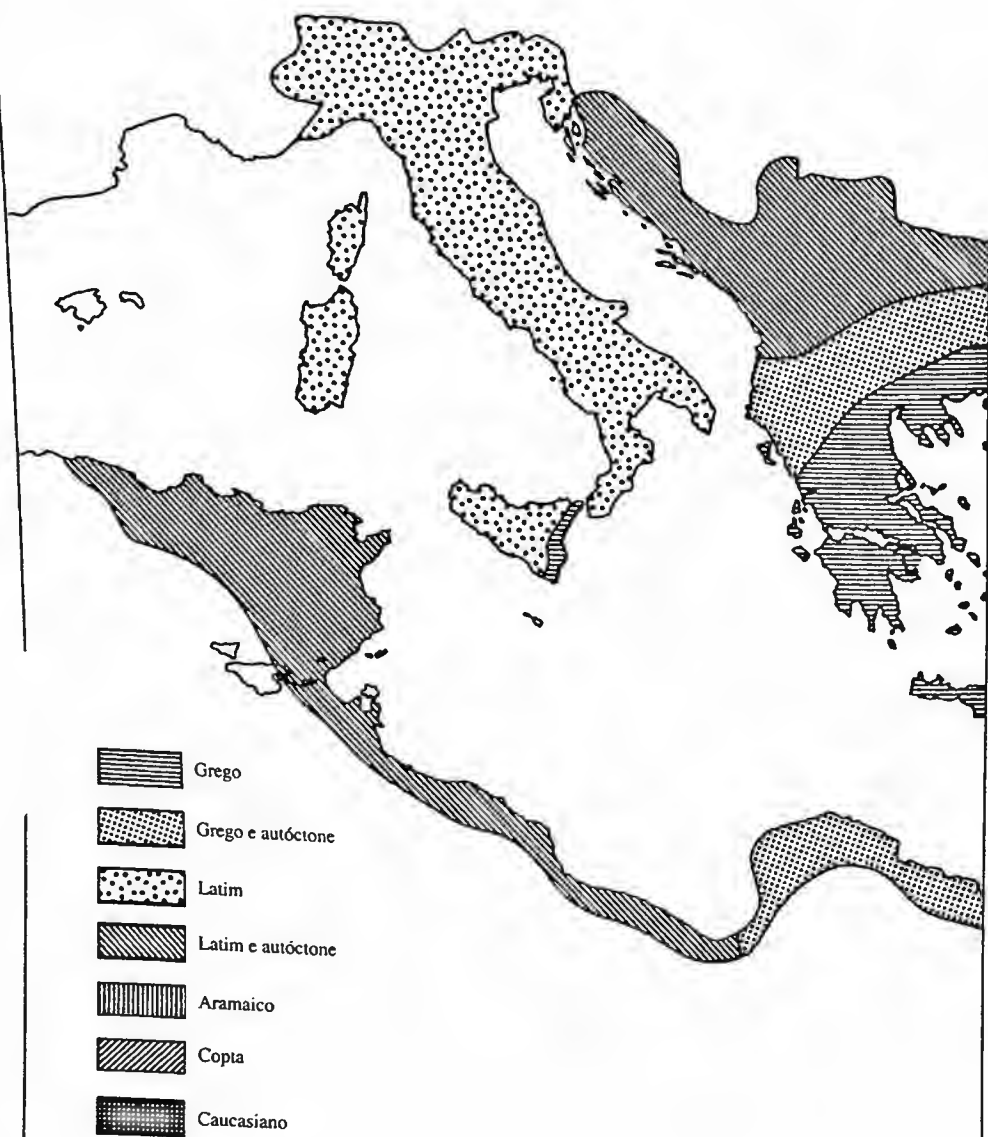
Quase todas as pessoas instruídas do Oriente sabiam falar grego, assim como todas as pessoas instruídas do Ocidente sabiam falar latim. Porém, uma grande parte da população comum não sabia falar nenhuma dessas línguas.

O nosso viajante teria tido uma grande dificuldade em conseguir um roteiro actualizado. Poderia ter deitado a mão a um simples catálogo de províncias e cidades chamadas *Synecdemus* de Hiérocles⁽¹⁾, tal como alguns itinerários mais antigos que informavam as distâncias entre as albergarias que poderia encontrar ao longo das estradas principais. Poderia ter retirado informação útil, embora antiquada, a partir de um pequeno livro conhecido por nós pelo nome de *Expositio totius mundi e gentium*⁽²⁾, que foi composto em meados do século IV. Mas se quisesse um guia mais sistemático, combinando geografia e etnografia, teria de trazer na mala um exemplar da *Geografia* de Estrabão. Se tivesse conseguido encontrar o guia geográfico (agora perdido) da autoria do mercador alexandrino Cosmas Indicopleustes⁽¹⁾, provavelmente teria tirado dele poucas vantagens a nível prático. Imaginemos que o nosso viajante estava satisfeito com tal imperfeita documentação e que, partindo de Constantinopla, tinha intenção de viajar por toda a Europa, na direcção dos ponteiros do relógio.

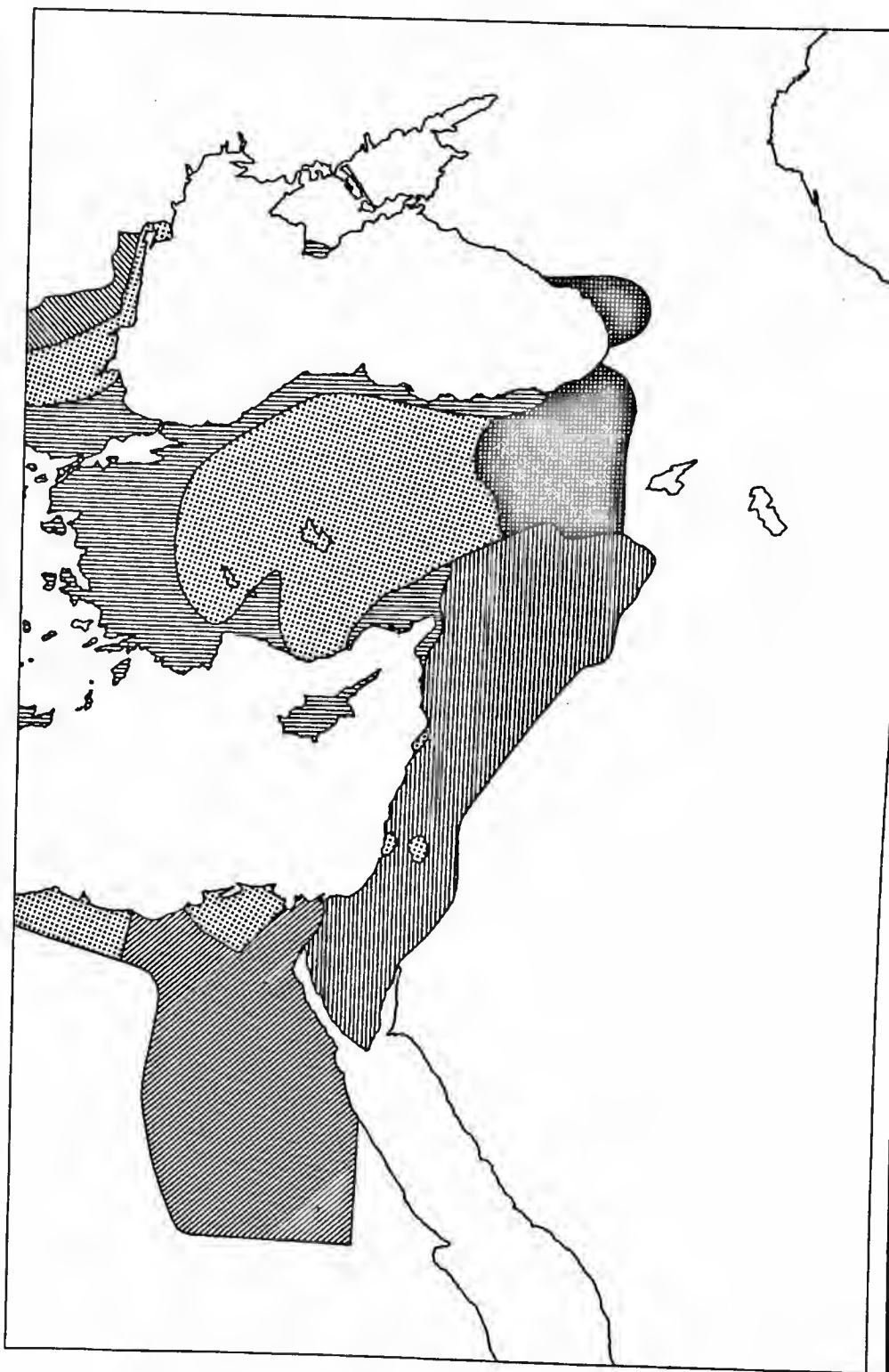
Constantinopla, como todas as grandes capitais, era uma miscelânea de elementos heterogêneos: todas as setenta e duas línguas conhecidas do homem estavam nela representadas, segundo uma fonte contemporânea⁽⁴⁾. Provincianos de todos os géneros tinham-se estabelecido ali, ou iriam entrar e sair ao acaso de negócios comerciais ou oficiais. A classe servil incluía muitos bárbaros. Outro elemento estranho era o das unida-

des militares, as quais no século VI eram compostas ou por bárbaros (Alemães, Hunos, e outros), ou por alguns dos provincianos mais robustos, tais como os Isauros, os Ilírios e os Trácios. Diz-se que setecentos soldados foram aquartelados em casas de famílias de Constantinopla no reinado de Justiniano⁽⁵⁾. Os monges sírios, mesopotâmios e egípcios, que falavam pouco – ou nem sequer falavam – grego, dirigiram-se em massa para a capital, para usufruir da protecção da imperatriz Teodora e impressionar os autóctones com as suas proezas bizarras de ascetismo. Os judeus omnipresentes ganhavam a vida como artesãos ou mercadores. Constantinopla fora fundada como um centro de latinidade no Oriente e contava ainda com muitos Ilírios, Italianos e africanos entre os seus residentes, cuja língua autóctone era o latim – também a língua do próprio imperador Justiniano. Além disso, várias obras da literatura latina eram produzidas em Constantinopla, como a famosa *Gramática* de Prisciano, a *Crónica* de Marcelino e o panegírico de Justino II do africano Corippus. Embora o latim fosse necessário para as profissões jurídicas e para certos ramos da administração pública, a balança pendia inexoravelmente a favor do grego. No final do século VI, como o papa Gregório, o *Grande*, afirma, não era fácil encontrar um tradutor competente do latim para o grego na capital imperial⁽⁶⁾.

Em frente a Constantinopla estendia-se uma enorme massa de terra pertencente à Ásia Menor, que havia sido comparada a um pontão ligado à Ásia e a apontar para a Europa. As partes mais desenvolvidas sempre foram as orlas costeiras, especialmente a face oeste suavemente inclinada, favorecida por um clima temperado e guarnecida com cidades famosas. A faixa costeira do mar Negro é muito mais estreita e descontínua, enquanto a costa sul não tem, à excepção da planície de Panfília, nenhuma orla de baixa altitude. As áreas costeiras, salvo a zona montanhosa Cilícia (Isáuria), onde a cordilheira do Tauro se estende até ao mar, haviam sido helenizadas durante cerca de mil anos, e ainda antes do reinado de Justiniano. Ao longo da costa do mar Negro, o limite da língua grega correspondia à fronteira actual entre a Turquia e a ex-União Soviética. A este de Trebizonda e Rizaion (Rize) viviam vários povos caucasianos, tais como os Ibéricos (Georgianos), assim como os Laz e os Abasgos (Abcazes), sendo que os dois últimos mal se aproximavam das missões cristãs. O Império também possuía uma base de operações helenizada na costa sul da Crimeia, enquanto o alto planalto da península da Crimeia era habitado por Godos.



Mapa Linguístico do Império
de Justiniano I c. 560



Muito diferente das áreas costeiras da Ásia Menor é o alto planalto no interior do país, onde o clima é tempestuoso e a terra, na sua maioria, imprópria para a agricultura. Na Antiguidade, como na Idade Média, o planalto tinha uma população pouco densa e a vida urbana era relativamente pouco desenvolvida. As cidades mais importantes situavam-se ao longo das principais estradas, tal como a chamada Estrada Real que ia de Esmirna e Sardes, via Ancira e Cesareia, até Melitene; a estrada que ligava Constantinopla a Ancira via Dorileia; e a estrada a sul que se estendia de Éfeso a Laodiceia, Antioquia na Pisídia, Icónio, Tiana e, através das Portas da Cilícia, até Tarso e Antioquia, na Síria. A composição étnica do planalto não havia sofrido nenhuma alteração assinalável durante os setecentos anos antes do reinado de Justiniano, consistindo num mosaico desconcertante de povos autóctones, assim como em enclaves de imigrantes há muitos fixados, tais como os Celtas da Galácia, os Judeus, que se haviam estabelecido na Frígia e em outras partes durante o período helénico, e grupos persas de origem ainda mais antiga. Parece que muitas das línguas indígenas ainda eram faladas no período bizantino antigo: a língua da Frígia provavelmente ainda existiria, pois aparece nas inscrições até ao século III d.C.; e o celta, por seu lado, seria falado na Galácia e na Capadócia, mais a este. Os rebeldes isáuricos, que haviam sido pacificados pela força das armas em 500 d.C., tendo muitos deles percorrido todo o Império como soldados profissionais e pedreiros, eram um povo distinto, que falava o seu próprio dialecto, muitas vezes excluindo o grego⁽⁷⁾. No entanto, ao seu lado, na planície da Cilícia, o grego havia-se enraizado solidamente, excepto, talvez, entre as tribos do interior.

Situadas a leste da Capadócia, e abrindo caminho a uma série de cadeias montanhosas, encontram-se algumas províncias arménias que haviam sido anexadas ao Império em 387 d.C., quando o reino arménio se repartia entre a Pérsia e Roma. Estas províncias eram estrategicamente muito importantes, mas praticamente intocadas pela civilização greco-romana, pelo que continuaram a ser governadas pelos sátrapas nativos até Justiniano lhes impor uma nova forma de administração militar. No século V, os Arménios adquiriram o seu próprio alfabeto e começaram a construir uma literatura à base de traduções do grego e do sírio, fortalecendo o sentimento de identidade nacional. De facto, os Arménios, que desempenharam um papel crucial na história de Bizâncio, revelaram-se bastante resistentes à assimilação, tal como os outros povos caucásianos.

A fronteira entre a Arménia e a Mesopotâmia correspondia, aproximadamente, ao rio Tigre. Três séculos de ocupação da Pártia (desde meados do século II a.C. até à conquista romana cerca de 165 d.C.) apagaram praticamente todos os traços de helenização da Mesopotâmia, que os reis da Macedónia tanto haviam querido impor. A forma literária síria usava o dialecto de Edessa (Urfa), sendo nessa «cidade abençoada», assim como em Amida (Diyarbakir), Nísibis (Nusaybin) e em Tur Abdin, que um vigoroso movimento monástico de crença monofisita alimentava o cultivo dessa língua. A Mesopotâmia era uma região fronteira: a fronteira entre Roma e a Pérsia apresenta uma curta distância a sudeste da cidade-guarnição de Dara, enquanto Nísibis havia sido ingloriamente cedida aos Persas pelo imperador Joviano em 363. A separação cultural da Mesopotâmia certamente não ajudou o governo imperial, essencialmente por se tratar de uma área sensível.

O domínio dos dialectos aramaicos, a que pertence o sírio, estendia-se através da Síria e da Palestina até aos confins do Egipto. Aqui testemunhamos um fenómeno de considerável interesse. Quando os reinos helénicos se estabeleceram, a seguir à morte de Alexandre, *o Grande*, a Síria estava dividida entre os Ptolomeus e os Selêucidas. Os Ptolomeus, que obtiveram a metade do país a sul, pouco fizeram para estabelecer ali as colónias gregas. Pelo contrário, os Selêucidas, para quem o Norte da Síria tinha uma importância crucial, levaram a cabo uma colonização intensiva. Colonizaram algumas cidades novas, tais como Antioquia Orontes, Apameia, Selêucia e Laodiceia, introduzindo um elemento grego nas cidades existentes, tais como Alepo. A partir dessa altura, toda a Síria permaneceu continuamente sob uma administração de língua grega. No entanto, cerca de nove séculos mais tarde, a língua grega não está confinada apenas às cidades, mas alargada às mesmas cidades que haviam sido fundadas pelos reis helénicos. O campo, em geral, e as cidades que não eram de origem grega, como Emesa (Homs), mantiveram-se fiéis à sua língua autóctone, o aramaico.

É pouco provável que o uso do grego tivesse sido mais divulgado na Palestina do que foi no Norte da Síria, excepto em relação a um fenómeno artificial, nomeadamente, o desenvolvimento dos «locais sagrados». A começar pelo reino de Constantino, *o Grande*, praticamente todos os lugares com fama bíblica se tornaram, como diríamos hoje, numa atracção turística. As pessoas vinham em grande número para a Palestina, oriundas de todos os cantos do mundo cristão: alguns como peregrinos em trânsito,

outros procurando uma permanência mais duradoura. Mosteiros de todas as nacionalidades emergiram como cogumelos no deserto ao lado do mar Morto. A Palestina era assim uma babel de línguas, mas a população autóctone – e devemos-nos lembrar que esta incluía dois grupos étnicos distintos, nomeadamente, os Judeus e os Samaritanos – falava aramaico, como sempre o fizera. A peregrina Egéria, que testemunhara as festividades da Páscoa em Jerusalém por volta do ano 400, disse o seguinte:

Constatando que naquele país parte da população sabe quer o grego quer o siríaco, embora uma outra parte saiba apenas grego e uma outra ainda saiba apenas siríaco, e tendo igualmente em conta que o bispo, embora saiba siríaco, fala sempre em grego e nunca em sírio, está sempre a seu lado um padre que, enquanto fala em grego, traduz os seus comentários para siríaco para que todos o possam entender. De igual modo, para as leituras que são proferidas na igreja, e visto que têm de ser lidas em grego, está sempre alguém presente para as traduzir para siríaco, para benefício das pessoas, no sentido em que isso lhes permite receber instrução. Quanto aos latinos que se encontram lá, isto é, aqueles que não sabem nem siríaco nem grego, também para eles é dada uma interpretação para que não fiquem descontentes; pois existem alguns irmãos e irmãs que, proficientes em grego e em latim, lhes explicam os textos na sua língua⁽⁸⁾.

Os Árabes, que se haviam espalhado por todo o Norte até à Mesopotâmia, eram outro povo que marcava presença entre a população da Síria e da Palestina. Alguns deles, como os Nabateus de Petra e os Palmirenos, haviam-se tomado sedentários e perderam a sua língua autóctone. Outros atravessaram os desertos, quer como salteadores quer como vassalos do Império, cujo dever era proteger as áreas colonizadas e vigiar a transumância dos nómadas. Não devemos, em caso algum, imaginar que a conquista árabe do século VII introduziu um elemento estranho nestas províncias: os Árabes sempre haviam ali estado, e porque o seu número aumentava, assumiram cada vez mais o papel de guardiães da paz do imperador, no reinado de Justiniano. Quando, por exemplo, os Samaritanos organizaram uma revolta sangrenta em 529, foi um chefe árabe, Abukarib, que os venceu.

Intimamente ligada à Síria, em virtude da sua situação, estava a ilha de Chipre. Aqui o grego havia sido falado desde a pré-história, e havia

também uma colónia bastante grande de Sírios como se pode deduzir pela prevalência da heresia monofisita (ver capítulo 4). Santo Epifânio, o bispo mais famoso de Salamina (falecido em 403), era palestiniiano e diz-se que sabia cinco línguas – grego, siríaco, hebraico, egípcio e latim⁽⁹⁾. Um exagero talvez, mas, ainda assim, um indício do multilinguismo que caracterizava, como ainda o faz, os mais empreendedores entre os Levantinos.

Separada da Palestina por uma área deserta, estende-se a rica e antiga terra do Egipto. Aqui, também, a disseminação do grego era um legado directo da era helénica. A capital, Alexandria, era uma cidade predominantemente grega, mas oficialmente descrita como sendo *ad Aegyptum*, não *in Aegypto*, uma intromissão num país desconhecido; e para quanto mais longe de Alexandria se viajasse, menos grego se falava. À excepção da capital, apenas duas cidades haviam sido fundadas pelos Gregos, Naucrátis no Delta e Ptolemaís na Tebaida; nem a helenização teve grande progresso sob a administração romana. Não contando com a colónia judaica, que no século I d.C. diz-se ter contado com cerca de um milhão de pessoas, a maior parte da população, embora fosse administrada em grego, continuava a falar egípcio (copta), e existem sinais de que no Período Inicial bizantino o copta ganhava terreno, pelo que, no século VI, até alguns actos oficiais eram publicados na língua autóctone. Acima de tudo, o copta era a língua oficial do cristianismo egípcio, enquanto o grego se identificava com a hierarquia estrangeira imposta pelo governo imperial.

A parte do Egipto colonizada, que estava praticamente limitada ao vale do Nilo e ao Delta, via-se ameaçada em todas as suas frentes pelas tribos bárbaras. Do Leste vinham os saqueadores sarracenos; no Sul os Nobadae e Blémios negros eram particularmente problemáticos, enquanto o Ocidente estava aberto a incursões berberes, assim como a Líbia, uma província administrativamente associada ao Egipto. São Daniel, um monge de Scetis, não muito longe de Alexandria, foi raptado pelos bárbaros três vezes e conseguiu escapar, somente após matar o raptor – um crime pelo qual cumpriu pena durante o resto da vida⁽¹⁰⁾. Quando, na segunda metade do século VI, o monge itinerante João Moscho visitou os mosteiros egípcios, contou muitas histórias de depredação de bárbaros e de salteadores nativos. Alguns mosteiros estavam praticamente desertos⁽¹¹⁾.

Com a Líbia chegamos ao limite das províncias de língua grega. Mais a oeste fica a Tripolitânia, uma faixa costeira estreita, e depois as regiões

de Bizacena, Proconsularis e Numídia, e, finalmente, as duas Mauritânias, que se estendem até ao estreito de Gibraltar. Estas haviam sido todas extensivamente romanizadas e as terras mais ricas, correspondentes à actual Tunísia, terão feito parte das zonas mais prósperas e desenvolvidas do Império em melhores dias. Até que ponto a população autóctone foi assimilada permanecerá como algo incerto. Do mesmo modo, também não se sabe ao certo se a língua vernácula das cidades, à qual Santo Agostinho chama púnico, constituía um legado do antigo fenício (como nos parece ser mais provável), ou se era berbere. Em todo o caso, em 560, o nosso viajante teria encontrado uma situação algo diferente daquela que o bispo de Hipona terá conhecido, um século e meio antes, pois a África acabara de ser recuperada pelos Vândalos (em 533), os quais a haviam dominado durante um século como uma potência independente. Os Vândalos eram suficientemente numerosos a ponto de poderem causar um impacto significativo na etnografia da população, mas a sua intrusão levou à irrupção das várias tribos berberes, que agora ameaçavam seriamente as áreas colonizadas.

Não necessitamos de nos preocupar com Espanha, embora parte da sua costa a sul tenha sido recuperada por Justiniano aos Visigodos e permanecido nas mãos bizantinas durante cerca de setenta anos. E assim podemos levar o nosso viajante até Itália, onde o domínio de Justiniano fora estabelecido, assente numa base um pouco duvidosa, depois de um período sangrento. O país inteiro estava, então, numa situação terrível. O estado de guerra contínuo entre Bizâncio e os Ostrogodos, que durou de 535 até 562, resultou na destruição de Milão, com uma perda reputada em trezentos mil homens⁽¹²⁾, o efectivo despovoamento de Roma, a qual sofrera três cercos, e a fome generalizada no campo. «A Itália tornou-se, em toda a parte, ainda mais desprovida de homens do que a Líbia», escreveu Procópio⁽¹³⁾, talvez sem estar a cometer um grande exagero. Quanto à composição da população, não pode haver grande dúvida de que os *Italiôtai*, como Procópio lhes chamava, eram basicamente latinos. Até na capital imperial de Ravena, que mantinha relações próximas com o Oriente e numerosos colonos orientais, o latim era o meio de comunicação normal. Alguns pequenos focos de grego poderão ter sobrevivido na parte mais a sul da península, tendo certamente continuado a ser falado na costa este da Sicília. Existiam outros grupos minoritários, tais como os Judeus e os recém-chegados Ostrogodos, mas os segundos dificilmente poderão ter ultrapassado os cem mil. Muitas mais vagas de invasores e colonos

havam de vir sem, contudo, alterar o carácter da população fundamentalmente latina.

Ao cruzar o Adriático, o nosso viajante poderá ter desembarcado em Dirráquio e percorrido toda a Via Egnatia até Constantinopla. As regiões que teria de atravessar eram, então, tão despovoadas como a Itália. Para citar Procópio novamente:

A Ilíria e toda a Trácia, isto é, toda a região desde o mar Jónio [o Adriático] até aos arredores de Bizâncio, incluindo a Grécia e Quersoneso, foi invadida quase todos os anos pelos Hunos, os Eslavos e os Anteus, desde que Justiniano se tornou imperador de Roma, causando imensos estragos entre os habitantes dessas zonas. Com efeito, acredito que em cada invasão mais de duzentos mil romanos terão sido mortos e capturados, para que um verdadeiro «deserto cítico» pudesse existir em toda esta terra ⁽¹⁴⁾.

Procópio não menciona aqui que algumas das invasões da península Balcânica ocorreram antes da época de Justiniano, nomeadamente, aquelas levadas a cabo pelos Godos em 378, pelos Hunos em 441-447, pelos Ostrogodos em 479-482 e pelos Búlgaros a partir de 493. Não existe grande dúvida no que diz respeito à imensa devastação causada por estas e outras incursões mais tarde, mas é difícil avaliar o efeito na etnografia das regiões em questão. As populações nativas eram os Ilírios a oeste, os Trácios e os Daco-Misianos a leste e, claro, os Gregos a sul, mas seria preciso um grande historiador para determinar, em meados do século VI, quem vivia onde e em que número. Os Eslavos já haviam começado a colonizar, especialmente na área entre Niš e Sófia, como se comprova pelos nomes dos locais listados por Procópio ⁽¹⁵⁾, e podemos imaginar que a presença prolongada das tropas góticas e outras tropas bárbaras terá deixado alguns rastros. Quanto às línguas, já comentámos a fronteira entre latim e grego. Do ilírio (cuja relação com o albanês moderno é contestada) pouco se sabe, mas o trácio, em particular o bécico, estava ainda muito vivo no século VI.

Em síntese, eram estes os povos e as línguas do Império de Justiniano; e se se deu mais ênfase aos elementos autóctones foi para poder corrigir a parcialidade das nossas fontes literárias e narrativas. Por exemplo, Libânio, o retórico do século IV, que nasceu em Antioquia e viveu a maior parte da sua vida nessa cidade, cujos escritos enchem onze volumes

impressos e são uma mina de informação útil, menciona apenas uma vez a existência da língua siríaca. No entanto, é um facto incontestável que a Antioquia, onde se falava grego, era uma ilha num mar de siríaco. Autores eruditos simplesmente não repararam em tal fenómeno «desconcertante». Nem as inscrições são muito mais elucidativas. Quem quer que tenha feito uma inscrição, mesmo numa lápide, usou naturalmente a língua de «prestígio» da zona. Além disso, muitos dialectos vernáculos não eram escritos. É em grande parte entre os monges que somos confrontados, ocasionalmente, com o povo iletrado, permitindo-nos ter uma vaga ideia de como falavam. Como seria de esperar, tinham a sua língua autóctone – o *patois*. Daí o hábito de implantar os mosteiros «nacionais». No entanto, outros eram multilíngues: «Aqueles Que não Dormem» (*Akoimetoí*) estava dividido em quatro grupos por língua – latim, grego, siríaco e copta⁽¹⁶⁾. No mosteiro fundado por São Teodósio, o *Cenobiarca*, na Palestina, reinava o grego, o bético e o arménio⁽¹⁷⁾. No monte Sinai, no século VI, ouvia-se falar latim, grego, siríaco, copta e bético⁽¹⁸⁾. Em 518 o abade de um mosteiro em Constantinopla não pôde assinar o seu nome numa petição porque não sabia grego⁽¹⁹⁾. Exemplos semelhantes facilmente se multiplicaram.

O nosso levantamento teria sido muito mais informativo se tivéssemos sido capazes de exprimir em números a importância relativa dos vários povos. Infelizmente, não temos números certos à nossa disposição, tal como já referimos na Introdução do presente estudo. Um escolástico de relevo aventurou-se, no entanto, a contrariar a ideia de que o Império de Justiniano, incluindo as províncias ocidentais reconquistadas, não teria mais de trinta milhões de habitantes⁽²⁰⁾. Não levando em conta as perdas causadas pela grande peste de 542, esta estimativa parece-nos demasiado baixa: podemos estar mais perto da verdade postulando trinta milhões na metade oriental do Império. Aproximadamente, a distribuição teria sido a seguinte: oito milhões no Egipto, nove milhões na Síria, Palestina e Mesopotâmia, conjuntamente, dez milhões na Ásia Menor, e três a quatro milhões nos Balcãs. Se estes números estiverem perto da realidade, os falantes autóctones do grego representariam menos de um terço da população total, digamos oito milhões, abrindo-se concessões para os povos não assimilados da Ásia Menor e para os falantes do latim e do trácio dos Balcãs. O grego, o copta e o aramaico teriam estado, assim, em pé de igualdade. Comparada com o crescimento do latim na Gália e em Espanha, dever-se-á presumir que a língua grega terá tido uma evolução

limitada entre o século III a.C. e o século VI d.C. Esta situação deveu-se, sem dúvida, ao facto de a helenização se ter centrado, em grande medida, nas cidades. Cerca de um século depois da conquista árabe, o grego foi praticamente extinto, tanto na Síria como no Egipto, o que só pode querer dizer que não teria criado fortes raízes.

Outra observação poderá ser feita com base no nosso levantamento, nomeadamente, o facto de apesar da crescente insegurança em quase todas as partes do Império, muitos dos súbditos de Justiniano viviam ainda nas suas terras de origem tradicionais. A diáspora dos Gregos, dos Judeus e, a um menor grau, dos Sírios, acontecera alguns séculos antes. Do ponto de vista etnográfico, assim como em muitos outros aspectos, a era justiniana representa, portanto, o final da Antiguidade.

Seria maçador descrever todas as mudanças etnográficas que o Império testemunhou depois do século VI, mas devemos mencionar e comentar aquela que representou a maior mutação de todas, que teve início algumas décadas depois da morte de Justiniano. O primeiro sinal fez-se sentir com a instalação em massa de Eslavos na península Balcânica. Com efeito, vieram várias vagas de Eslavos e, ao contrário de invasores anteriores, estes vieram para ficar. Num passo muito citado de João de Amida (também conhecido por João de Éfeso), regista-se que em 581

um povo execrável, os chamados Eslavónios, invadiu toda a Grécia e o país dos Tessalonicenses, bem como toda a Trácia, tomando cidades e vários fortes, devastando e queimando o que lhes surgia pela frente, e escravizando as populações. Fizeram-se senhores do país inteiro que colonizaram à força, e ali passaram a habitar, vivendo em paz em territórios romanos, sem ansiedades ou receios, capturando prisioneiros, chacinando e destruindo tudo ⁽²¹⁾.

Outra fonte, a chamada *Crónica de Monemvasia*, refere que no ano de 587-588 os Turcos Ávaros (com os quais os Eslavos eram normalmente aliados)

capturaram toda a Tessália e toda a Grécia, o antigo Epiro, Ática e Eubeia. De facto, atacaram os Peloponenses e tomaram as suas terras pela força das armas. Depois de expulsarem e destruírem os povos helénicos autóctones, estabeleceram-se no local. Aqueles que conseguiram escapar às suas mãos assassinas dispersaram-se por várias

zonas. Assim, os cidadãos de Patras mudaram-se para a região de Reggio, na Calábria, os Argivos para a ilha de Orobe, os Coríntios para a ilha de Egina [...] Apenas a parte oriental do Peloponeso, de Corinto ao cabo Maleas, não fora invadida pelos Eslavónios, devido à natureza inacessível e inóspita da região (22).

Existem algumas dúvidas em relação à data exacta destes acontecimentos, mas é negável que no final do século VI e início do século VII, quando a fronteira danubiana entrou em completo colapso, praticamente toda a península Balcânica escapou ao controlo imperial. Apenas alguns postos avançados costeiros, tais como Mesêmbria no mar Negro, Tessalónica, Atenas e Corinto, se mantiveram. Em todos os outros locais, a população antiga procurou refúgio nas ilhas perto da costa, assim como em Monemvasia, ou emigrou para Itália. O domínio dos bárbaros estendia-se até às defesas exteriores de Constantinopla – as chamadas Longas Muralhas Anastasianas, que descreviam um largo arco desde o mar Negro a Selímbria (Silivri) no mar de Mármara – mas até estas iriam em breve ser abandonadas.

A última importante colonização eslavónica foi a dos Sérvios e dos Croatas, que no reino de Heraclio ocuparam as terras, onde ainda chegaram a habitar. Depois, em 680, vieram os Búlgaros turcos e conquistaram o país ao qual deram o seu nome, e onde viriam a ser assimilados pela população eslavónica. A barbarização dos Balcãs começou a inverter-se apenas no final do século VIII, mas por essa altura os efeitos já se haviam tornado irreversíveis.

Simultaneamente, com a perda dos Balcãs, o Império sofreu uma amputação mais grave ao ser destituído das províncias orientais e do Sul, num processo em que se poderá distinguir duas fases. Primeiro, entre os anos 609 e 619, os Persas conquistaram toda a Síria, a Palestina e o Egipto. Foram posteriormente derrotados pelo imperador Heraclio e retiraram-se para o seu país. Todavia, alguns anos mais tarde, as mesmas províncias foram invadidas pelos Árabes e, desta vez, perdidas para sempre. Toda a costa norte-africana sucumbiu também ao invasor. O Império de Roma no Mediterrâneo simplesmente deixara de existir, enquanto o Estado bizantino ficara limitado à Ásia Menor, às ilhas do mar Egeu e a um pedaço da Crimeia e da Sicília.

Os Persas iniciaram também outro processo que viria a ter consequências demográficas importantes, ao atacarem Constantinopla através

da Ásia Menor. Ao fazê-lo causaram uma devastação imensa. Quando os Árabes sucederam aos Persas e se assenhorearam de todos os territórios até às montanhas do Tauro, também atacaram a Ásia Menor – não uma ou duas vezes, mas praticamente todos os anos. As incursões continuaram durante quase dois séculos. Muitos dos ataques de surpresa não penetraram muito para além da fronteira, mas vários deles estenderam-se até ao mar Negro e ao mar Egeu e alguns chegaram mesmo à própria Constantinopla. No entanto, os Árabes nunca conseguiram ganhar uma base de operações no planalto da Anatólia. Ao invés, o que sucedeu foi que cada vez que entravam, a população local refugiava-se em fortes inacessíveis, dos quais a Ásia Menor está liberalmente provida. Os Árabes passavam entre os fortes, fazendo prisioneiros e pilhando, enquanto os Bizantinos queimavam as colheitas para privar os inimigos das provisões e mantê-los em movimento. As consequências deste processo prolongado são fáceis de imaginar: grande parte da Ásia Menor foi devastada e despovoada quase de forma irreversível.

Deste modo, criou-se uma lacuna demográfica enorme. O Império precisava urgentemente de agricultores assim como de soldados. Para atingir este fim, teria de recorrer a transferências em massa de populações. O imperador Justiniano II, em particular, aplicou esta política em grande escala. Deslocou uma grande parte da população do Chipre para a região de Cízico na costa sul do mar de Mármara. Ao que parece, foi um fracasso: muitos dos imigrantes morreram no caminho, e aqueles que chegaram ao destino pediram mais tarde para ser repatriados⁽²³⁾. Justiniano II deslocou também «uma grande multidão» de Eslavos para a Bitínia. Mais uma vez, teve pouca sorte: os trinta mil soldados que organizou de entre aquele grupo para lutar contra os Árabes não foram suficientes para vencer o inimigo, após o que o imperador infligiu represálias cruéis sobre as famílias⁽²⁴⁾. No entanto, nos anos 760, sabe-se que duzentos e oito mil eslavos vieram viver para a Bitínia por mútuo acordo⁽²⁵⁾. No século VIII ouvimos falar repetidamente da colonização organizada dos Sírios na Trácia⁽²⁶⁾.

Contudo, os imigrantes mais proeminentes foram os Arménios, muitos dos quais chegaram sem terem sido forçados. Eram soldados excelentes e o Império, privado do seu terreno de recrutamento na Ilíria, precisava muito deles. De facto, a imigração dos Arménios começara no século VI, e a partir do reinado de Maurício formaram a espinha dorsal do exército bizantino. A entrada dos Arménios no Império prolongou-se

durante muitos séculos. Muitos estabeleceram-se na Capadócia e em outras partes da Ásia Menor Oriental perto da sua terra natal, outros na Trácia e outros ainda na região de Pérgamo. É impossível avançar com um valor aproximado do seu número. No entanto, ao contrário dos Eslavos, os Arménios ascenderam rapidamente a posições proeminentes, e até mesmo ao trono imperial, dominando a instituição militar durante o Período Médio bizantino.

Desta forma, se nos situarmos mais ou menos na altura em que o Império iniciou o lento percurso da sua recuperação, digamos, em fins do século VIII, encontramos a população que havia sido agitada tão minuciosamente dispersa, que é difícil dizer que grupos étnicos viviam onde e em que números. Afirma-se muitas vezes que afastando, por muito doloroso que seja, os principais elementos que não falavam grego, tais como os Sírios, os Egípcios e os Ilírios, o Império tornara-se mais homogéneo. Também se afirma que os que não eram gregos foram gradualmente sendo assimilados ou helenizados através da actuação da Igreja e do exército, o que, de resto, se verificou particularmente com as populações indígenas da Ásia Menor, assim como com os Eslavos no Peloponeso e noutros locais da Grécia. Poder-se-á aconselhar o leitor mais crítico a encarar estas generalizações com alguma cautela. É evidentemente verdade que após a queda do latim, o grego passara a ser a única língua oficial do Império, pelo que para a aprender se tornara necessário seguir uma carreira de negócios ou de comércio. Nem o arménio nem o eslavónio alguma vez suplantaram o grego como meio de comunicação geral. Também é verdade que, a longo prazo, o eslavónio morrera na Grécia e na Bitínia, e se se falou algum arménio na Trácia, tanto quanto temos na memória, não terá sido pelos descendentes dos colonos que lá se estabeleceram no século VIII. Mas depois também se sabe que o grego sobrevivera na Ásia Menor continuamente apenas no Ponto e numa pequena parte da Capadócia, ao passo que ter-se-á praticamente extinto na parte oriental do subcontinente até à sua reintegração pelos imigrantes nos séculos XVIII e XIX. Não discutiremos a última observação de que a Ásia Menor Ocidental não falou predominantemente grego durante a Idade Média. Por muito elucidativa que possa ser em determinados aspectos, uma visão demasiado abrangente não ajudará o historiador bizantino a resolver os problemas específicos com os quais se confronta. Terá sido a helenização, por exemplo, um objectivo consciencioso do governo imperial, se foi, como se implementou e com que sucesso? E se teve sucesso na Idade

Média, porque não o terá atingido na Antiguidade, sob as condições de uma vida mais estável e uma civilização superior?

Quando consideramos as nossas fontes precárias, compreendemos que a formulação das anteriores perguntas não se adapta à forma de pensar bizantina. Primeiro que tudo, a própria designação «grego», que usamos livremente hoje em dia para descrever os bizantinos que não pertenciam a nenhum grupo alheio, está inteiramente ausente na literatura da época. Um habitante do Sul da Grécia, da Tessália, ter-se-ia se referido a si próprio como um *Helladikos* (um nome já comum no século VI d.C.), mas tanto podia ter sido eslavo como «grego». O mesmo se pode dizer sobre regiões cujos habitantes se chamavam pelos nomes das suas respectivas províncias, por exemplo, Paflagónios ou *Thrakêsians* (segundo o «tema» *Thrakêsian* na Ásia Menor Ocidental). Por isso, visto que não existia uma noção de *grego*, é difícil explicar como poderá ter existido o conceito de «helenização». O único passo que se conhece, e que o poderá explicar, refere-se ao modo como o imperador Basílio I converteu as tribos eslavónicas da sua antiga religião e, «dando-lhes uma forma grega» (*graihôsas*), tornou-os governantes de acordo com o costume romano, honrou-os com o baptismo e libertou-os da opressão dos seus próprios governantes» (27). Contudo, há muito tempo que se vem a discutir o significado que o termo «helenizado» poderá ter no presente contexto. O que ouvimos, muitas vezes, é que se relaciona com a conversão de vários povos ao cristianismo ortodoxo e com a implantação de uma organização eclesiástica, tal como atesta a *Crónica de Monemvasia*, que descreve a actividade do imperador Nicéforo I no Peleponeso: «Ele construiu *de novo* a cidade de Lacedemónia e implantou uma população diversificada: nomadamente, os cafres, os *Thrakêsians*, os Arménios e outros, reunidos de vários sítios e cidades, e transformou-a num bispado» (28). Decerto, nem os cafres (possivelmente um termo genérico para referir os convertidos do Islão); nem os Arménios contribuíram para a helenização da Lacónia. O objectivo do imperador era simplesmente reunir uma população cristã e estabelecer um bispado.

Não há qualquer dúvida de que a evangelização dos povos não cristãos instalados no Império foi levada a cabo em grego. Isto pode causar alguma surpresa no caso dos Eslavos, pois o alfabeto eslavónico foi ele mesmo inventado por um bizantino, São Cirilo, provavelmente na década de 860. No entanto, a sua invenção e a consequente tradução dos textos cristãos fundamentais destinavam-se a uma região eslava bem

distante, a Morávia; e foi inteiramente por uma questão de sorte que a missão cirilo-metodiana, após o seu fracasso inicial, encontrara um solo fértil num país em que tal não seria suposto acontecer, nomeadamente, o reino búlgaro. Tanto quanto se sabe, nenhuma tentativa foi alguma vez realizada para evangelizar os Eslavos na Grécia na sua própria língua, sendo que o uso litúrgico do grego foi imposto na Bulgária conquistada depois de 1018. Como é evidente, esta situação deverá ter contribuído para a difusão da língua grega. Mas terá havido alguma política deliberada também nesse sentido? Não será mais provável que a ausência de um clero linguisticamente qualificado, a relativa inacessibilidade das Escrituras eslavónicas, e a natureza heterogénea da população tenham conjuntamente levado a fazer uso do grego, como sendo a opção mais fácil?

Por mais que a imposição litúrgica do grego se tenha provado eficaz, temos de admitir que a assimilação dos enclaves bárbaros foi um processo muito lento. No Peloponeso a presença dos Eslavos pagãos a uma curta distância do Sul de Esparta é atestada nos finais do século X⁽²⁹⁾, aproximadamente duzentos anos depois das primeiras tentativas para provocar a sua conversão. Igualmente eficaz terá sido o caso dos Eslavos na Bitínia. Vimos que estes foram transplantados em número considerável no final do século VII e até meados do século VIII. Cerca de duzentos anos mais tarde, os exércitos bizantinos que reuniram esforços para conquistar Creta em 949, incluíam um contingente de «eslavónios que estavam instalados em Opsikion» (sendo este o nome administrativo de uma parte da Bitínia) situado abaixo dos seus comandantes⁽³⁰⁾. Obviamente, estes eslavónios formavam ainda um grupo distinto. No século seguinte, Anna Comnena refere-se a uma aldeia na Bitínia «localmente chamada Sagoudaous»⁽³¹⁾, presumivelmente por causa da tribo Sagoudatai, atestada na Macedónia no século VII. Um pouco mais tarde, o contingente eslavónico na Bitínia foi aumentado pelo imperador João II Comneno, que estabeleceu perto de Nicomédia um grupo de eslavos cativos⁽³²⁾. As aldeias sérvias ainda são mencionadas nesses locais no século XIII. Por outras palavras, é bem possível que os eslavos da Bitínia, ou pelo menos parte deles, tenham sido assimilados pelos Turcos Otomanos sem que nunca se tornassem «gregos».

A conclusão óbvia a tirar destes e de muitos outros casos é a de que o Império Bizantino do Período Médio não foi de modo nenhum um Estado solidamente grego. Além dos elementos arménios e eslavos, havia muitos outros elementos estrangeiros, tais como os Georgianos e os Valáquios

dos Balcãs. A afluência maciça de Sírios e outros cristãos orientais seguiu a expansão do Império em direcção ao Oriente, em finais do século X; e quando, em 1018, a fronteira imperial se estendeu mais uma vez até ao Danúbio, abrangia vastas áreas onde o grego nunca fora falado ou se havia extinguido há muito tempo atrás. Se os falantes de grego formavam na altura a maioria ou a minoria dos habitantes do Império permanece uma incógnita.

De um modo geral, não é fácil definir o sentimento de solidariedade, se é que haveria algum, que unia os habitantes multinacionais do Império. No século VI o mote *Gloria Romanorum* aparecia ainda, por vezes, na cunhagem de moedas imperiais, mas não é provável que existisse muita devoção nas províncias orientais à ideia de *Romanitas*. Além disso, lealdade a Roma e admiração pela sua antiga grandeza haviam sido um tema regular da polémica pagã, enquanto a Igreja mantinha a posição de que os cristãos eram, acima de tudo, cidadãos da Jerusalém Celestial e, ao fazê-lo, provavelmente terá enfraquecido a coesão do Império. Para não falar do facto de não ter havido exemplos de lealdade ao Estado na história bizantina – com efeito, verifica-se completamente o contrário. Será suficiente lembrar o desespero da população de Nísibis quando a sua cidade fora cedida aos Persas em 363, a demonstração de sentimentos pró-romanos em Edessa em 449, no contexto de lutas sectárias, e uma série de casos semelhantes. Porém, devemos-nos de seguida recordar que na altura a única alternativa a viver sob a lei romana era viver sob a lei persa (o que era, normalmente, pior). As pessoas esmagadas pelo peso dos impostos sentiam-se muitas vezes tentadas a desertar para o inimigo, e até a juntar-se a alguma tribo bárbara onde não se cobrasse impostos. Todavia, isso não era uma opção para aqueles que desfrutavam de um bom nível de vida. Um sentimento de *Romanitas* dificilmente era um factor decisivo.

Ao que se pode julgar, os principais elos de solidariedade foram dois: regional e religioso. As pessoas identificavam-se com as suas aldeias, as suas cidades e as suas províncias muito mais do que com o Império. Quando alguém estava longe de casa, não passaria de um estranho, sendo muitas vezes tratado como suspeito. Um monge da Ásia Menor Ocidental que se juntou a um mosteiro no Ponto foi «denegrido e maltratado por todos como se fosse um estranho»⁽³³⁾. O corolário para a solidariedade regional era a hostilidade regional. Encontramos muitos testemunhos depreciativos em relação aos «Sírios astutos» que falavam com um sota-

que cerrado, aos grosseiros Paflagónios, os pedintes de Creta. Os Alexandrinos incitavam à ridicularização de Constantinopla. Os Arménios eram quase todos descritos em termos do seu carácter abusador. Até os demónios, como iremos ver no capítulo 7, tinham fortes sentimentos de afiliação local e não queriam associar-se aos seus companheiros das províncias vizinhas.

A identidade religiosa era muitas vezes mais sentida do que a identidade regional. Tivesse a Igreja sido mais intolerante, e poderia bem ser que os diferentes grupos religiosos tivessem vivido mais pacificamente lado a lado. Mas, normalmente, havia algum bispo ou monge zeloso que incitava um *pogrom*, e depois iniciava-se o combate. Não é de admirar que os judeus e alguns pagãos que restavam tivessem experimentado os elementos consistentemente mais desleais do Império. No entanto, dentro da Igreja, a religião e o regionalismo coincidiram até um certo ponto – e talvez aqui resida a chave para os grupos «heréticos», que irão ser descritos mais pormenorizadamente no capítulo 4. Porque o que parece ter motivado os Sírios e os monofisitas egípcios não terá sido tanto a sua crença em alguma questão da doutrina que lhes interessava, antes a sua lealdade à sua própria Igreja, o seu bispo e o homem santo da sua aldeia. Sempre que um grupo cristão dissidente houvesse instalado uma base territorial de forma consolidada, todas as tentativas de se lhe impor uma uniformização levavam ao fracasso da ortodoxia imperial.

No Período Inicial bizantino a ideia de *Romanitas* continha pouca força, o que se revelou ainda mais verdadeiro no que respeita ao Período Médio, quando a velha capital imperial havia retrocedido um pouco para o «deserto cítico» e a língua latina fora esquecida. Até em contextos de confronto internacional, o factor emotivo estava mais associado à identidade cristã do que à identidade romana. Com efeito, quando em 922 Romano I Lecapeno instigou os seus oficiais do exército a montar uma defesa audaz contra Simeão da Bulgária, fizeram-se votos de morrer em nome dos cristãos. E note-se que os próprios Búlgaros também se apelidavam nesta altura de cristãos⁽³⁴⁾. Contudo, sublinhe-se que nenhum termo novo emergiu para referir a identidade do Império como um todo. Nem tal foi muito necessário no quotidiano das populações. Quando, no início do século IX, São Gregório, o *Decapolita*, natural do Sul da Ásia Menor, desembarcou no porto de Ainos na Trácia, foi prontamente preso pela polícia imperial e sujeito a uma bastonada. Não se sabe bem porquê

– talvez porque se parecesse com um árabe. Foi-lhe depois perguntado: «Quem é você, e qual a sua religião?» A resposta foi: «Sou um cristão, os meus pais são tal e tal pessoa, e faço parte da crença ortodoxa» (35). A religião e a origem geográfica constituíam o seu passaporte. Não lhe ocorreu descrever-se simplesmente como romano.



Capítulo 2

Sociedade e Economia

Diz-se que um abade do século VI se terá dirigido com estas palavras a um noviço:

Se o imperador terreno pretendia nomeá-lo patrício ou camareiro, dar-lhe dignidade no seu palácio (esse palácio que irá desaparecer como uma sombra, ou um sonho), não iria desprezar todas as suas posses e correr para ele com toda a prontidão? Não estaria disposto a passar por todo o tipo de dor e de trabalhos, até arriscar a própria vida para poder testemunhar o dia em que o imperador, na presença do seu senado, o recebesse e acolhesse no seu serviço ⁽¹⁾?

Poucos Bizantinos, podemos imaginar, ter-se-ão comportado de forma diferente, visto que a característica mais óbvia do Estado bizantino era o poder esmagador do governo central. Excepto as rebeliões, não havia uma força eficaz para contrabalançar esse poder excepto no atraso, ineficiência, corrupção ou simples distância. Isto permaneceu verdade até à desintegração gradual do governo central, que podemos situar aproximadamente no século XI.

Em teoria, a autoridade do imperador não tinha limites, excepto aqueles impostos pelas leis divinas. No capítulo 12 avaliar-se-á a definição ideal de imperador bizantino. No entanto, aqui, estamos preocupados com a prática, e, na prática, o imperador era um homem que habitava o palácio imperial de Constantinopla, longe dos olhares públicos, rodeado pela sua corte. Mais do que nunca, devia a sua posição a um princípio de hereditariedade mal formulado, mas respeitado; em alternativa, poderá ter sido apontado pelo seu antecessor, escolhido por um grupo influente ou pode ter ficado a dever o trono a uma rebelião bem-sucedida. Por mais estranho que pareça, o Estado bizantino nunca desenvolveu uma teoria de sucessão imperial. Um homem tornava-se imperador por vontade de Deus, a eleição era assinalada pela aclamação por parte do exército e do senado e oficializada, a partir do século V, por uma coroação religiosa realizada pelo patriarca de Constantinopla. Para quem observava de fora, este sistema parecia curiosamente instável e mal definido: alguns autores árabes acreditavam que o imperador romano devia a sua posição a uma vitória e seria dispensado se não tivesse êxito⁽²⁾. Mas, quaisquer que fossem as circunstâncias da tomada de posse do imperador, este não poderia governar o Império sozinho. Os seus principais ministros seriam escolhidos a seu bel-prazer e o poder efectivo que os mesmos exerciam não era expresso pelos seus títulos. Alguns imperadores – os mais fortes – assumiram um papel preponderante na condução dos assuntos, enquanto outros ficavam satisfeitos se os pudessem relegar à responsabilidade de um parente ou a um ou mais oficiais do Estado. Embora se acreditasse, de um modo geral, que o imperador tinha o dever de liderar o seu exército no campo de batalha⁽³⁾, muitos imperadores não o faziam, quer fosse por incapacidade pessoal, quer porque recebavam uma rebelião na capital durante a sua ausência. Existem tantas variações, que o mais correcto é falarmos de um governo em termos do palácio imperial e não em termos do imperador.

A sociedade a que o imperador presidia devia supostamente ser governada com base na ordem. As partes constituintes são descritas de várias maneiras nas nossas fontes. Às vezes encontramos um sistema tripartido: exército, clero e agricultores⁽⁴⁾. Também nos é dito que o exército se situava na primeira linha da organização política⁽⁵⁾, ou que as ocupações fundamentais eram a agricultura e o serviço militar, em que os agricultores alimentavam os soldados, enquanto os soldados protegiam os agricultores⁽⁶⁾. Do século VI, existe uma classificação muito mais complexa

da sociedade civil, na qual se distinguem dez categorias, nomeadamente: 1) o clero; 2) os juizes; 3) os senadores; 4) os financeiros; 5) os técnicos profissionais; 6) os comerciantes; 7) os artesãos e produtores de matérias-primas; 8) os servos; 9) os inválidos (ou melhor, e por outras palavras, os idosos, os doentes e os loucos); 10) os artistas (cocheiros, músicos, actores)(7). Por mais interessantes que estas classificações possam ser, elas não nos revelam o funcionamento da sociedade bizantina. Antes de tentarmos construir um modelo mais realista, devíamos começar pelo Período Inicial, e considerar, por momentos, os serviços do Estado, o governo municipal, a Igreja, os ofícios e profissões urbanos e, finalmente, as actividades agrícolas.

Todo o serviço imperial, quer militar quer civil, era designado pelo termo *militia* (*strateia* em grego). Dentro dele, o exército formava o maior grupo: a sua força total para o Oriente e para o Ocidente em finais do século IV era composta por seiscentos e cinquenta mil soldados. Não nos devemos surpreender com um número que poderia parecer, à partida, elevado, se tivermos em conta que estamos perante uma população total de provavelmente mais de quarenta milhões de habitantes. Porém, tratar-se-á, por outro lado, de um número efectivamente alto, considerando-se o modo como o baixo rendimento da economia bizantina do Período Tardio constituiria um fardo considerável sobre a sociedade. A seguir às reformas de Constantino, o exército passou a ser composto por dois organismos principais: uma força móvel de *comitatenses* e uma milícia de *limitanei*, cujos números para o Império do Oriente foram, respectivamente, cerca de cem mil e duzentos e cinquenta mil homens. Os *comitatenses* não tinham acampamentos permanentes, sendo habitualmente alojados nas cidades, onde poderiam ser chamados a desempenhar deveres policiais (o Império não tinha uma força policial regular). Alguns queixavam-se de que, como resultado, os soldados tornavam-se brandos e impunham privações insuportáveis nas cidades que não precisavam de protecção(8). Os *limitanei*, por outro lado, eram recrutados localmente entre os agricultores, os quais se encarregavam do fornecimento às guarnições militares dos fortes fronteiriços, nos períodos em que não estavam a trabalhar no cultivo dos campos. Não eram vistos como sendo particularmente eficazes. O historiador Agathias destaca que Justiniano, o maior dos conquistadores bizantinos, não tinha mais de cento e cinquenta mil homens armados espalhados pelas várias províncias, na fase final do seu reinado, quando a defesa do Império necessitaria de quatro vezes mais

homens⁽⁹⁾. Contudo, este valor, não inclui os *limitanei*, pelo que poderá eventualmente representar antes um aumento em vez de uma diminuição. Simultaneamente, devemos lembrar que uma força expedicionária tinha normalmente entre dez mil e vinte e cinco mil homens, e um exército de cerca de cinquenta mil, como aquele que eventualmente terá sido accionado contra a Pérsia, era consideravelmente grande.

O serviço militar era uma ocupação para toda a vida e, supostamente, bem remunerada. Ainda assim, não havia muito entusiasmo entre as camadas mais civilizadas do Império, sendo a evasão generalizada. Na altura do reinado de Justiniano, o recrutamento havia-se tornado voluntário e dependia em grande parte das províncias mais vigorosas, como a Ilíria, a Trácia e a Isáuria, onde a vida militar era já tradicional. Também se utilizavam muito os bárbaros, tais como os Godos, os Hunos e os Citas, que ou haviam sido «criados em casa», ou tirados de tribos fronteiriças aliadas ao Império (*foederati*). Contudo, a lealdade destes últimos nem sempre podia ser tida como certa.

No Período Inicial os comandos militar e civil estavam geralmente separados, embora na segunda metade do século VI se tivessem começado a fundir em algumas províncias mais inseguras (particularmente em África e na Itália). Havia, assim, uma hierarquia nas tropas do exército, culminando em vários *magistri militum*, bem como uma hierarquia civil preocupada com a justiça, com as finanças e com o funcionamento de vários serviços, tais como os postos públicos (*cursus publicus*), o Estado policial e o serviço secreto (*magistriani* ou *agentes in rebus*), entre outros. A administração das províncias estava nas mãos dos chefes de prefeitura pretorianos, agora destituídos da autoridade militar que detinham anteriormente, havendo descido a *vicarii* das dioceses e governadores das províncias. Constantinopla, como Roma, tinha uma administração separada sob a alçada de prefeitos urbanos. Dever-se-á referir que, enquanto os escalões médio e baixo dos funcionários do Estado gozavam da segurança que lhes conferia o título de posse, ao ponto da efectiva irremovibilidade, os oficiais superiores possuíam esse benefício apenas por um breve período de tempo.

Alguns historiadores têm falado de um estrangulamento burocrático do Império Romano Tardio, no entanto, pelos padrões modernos, o número mínimo de funcionários do Estado era reduzido: calcula-se que ao todo não haveria mais de trinta mil a quarenta mil no Oriente e no Ocidente, conjuntamente (400 d.C.). A razão traduz-se pelo facto de serem as

idades a tratar dos seus próprios assuntos através dos conselhos municipais (*curiae*), compostos por proprietários locais. Estes últimos, normalmente chamados decuriões, formavam uma classe razoavelmente numerosa. Se presumirmos que haveria cerca de duzentos por cidade, o número total no Oriente terá sido perto dos duzentos mil. A sua importância para a história da civilização, todavia, ultrapassa largamente a sua força numérica, visto que a elite intelectual do Império, as profissões liberais, os escalões superiores da Igreja e uma grande parte dos cargos de função pública eram preenchidos por membros da classe dos decuriões. Havemos de considerá-los com mais pormenor.

É lugar-comum da história romana do Período Tardio que a pequena nobreza municipal estava em declínio. Independentemente da tolerância relativamente a reivindicações por interesses pessoais de que os membros desta classe beneficiavam (sendo Libanus o exemplo mais frequentemente citado), o facto é que os decuriões de Constantino a Justiniano se esforçaram bastante no sentido de fugir às suas responsabilidades, que eram, de um modo geral, vistas como uma servidão. Do ponto de vista da lei, todos os proprietários que alcançavam uma reserva de propriedade estabelecida eram obrigados a servir nos conselhos, e os seus herdeiros a segui-los. Eram, colectivamente, responsáveis pelos trabalhos municipais, pela reparação dos edifícios públicos, aquedutos e fortificações, por manter as ruas e os esgotos limpos, pela organização de espectáculos, por vigiar o mercado, pela manutenção dos postos de serviço e por todos os deveres extraordinários impostos pelo Estado, tais como alojar os soldados, fazer as compras necessárias para reunir provisões, recrutar homens para o exército (quando o recrutamento era preciso), etc. As cidades, por seu lado, possuíam recursos provenientes dos impostos da terra e do mercado que faziam face às despesas necessárias. Ainda assim, os decuriões tinham normalmente de abrir os cordões à bolsa. Embora os encargos inerentes à sua função fossem respeitáveis, não admira que explorassem todas as escapatórias possíveis para os evitar. A forma mais comum de serem dispensados consistia em juntarem-se aos funcionários do Estado ou aos do senado de Constantinopla (apesar das várias leis que o proibiam), a fim de entrarem na Igreja ou de se tornarem professores no serviço público. Alguns nunca casavam para não deixar um herdeiro legítimo. Outros simplesmente fugiam. O resultado desta pressão contínua foi a ruptura da classe curial: os membros mais pobres desapareceram, enquanto os ricos ficaram mais ricos à custa dos seus vizinhos.

Tornaram-se magnatas que intimidavam os seus concidadãos e, normalmente, tinham suficiente influência nos tribunais para ganhar cargos na administração imperial que os dispensassem dos deveres municipais. Em meados do século VI, os conselhos estavam praticamente extintos. João Lydus, nascido em Filadélfia em 490, conseguia ainda lembrar-se dos dias em que administravam as cidades e os seus membros usavam a toga⁽¹⁰⁾.

A cisão criada ao nível das províncias foi colmatada em parte pelos governadores, em parte (e cada vez mais) pelos bispos. Chamou-se justamente a atenção para o facto de a Igreja bizantina não constituir uma organização *sui juris* – em termos modernos, poderá ser descrita como tendo uma função semelhante à de um departamento de Segurança Social. A tarefa de abastecer os indigentes, os forasteiros, as viúvas e os órfãos constitui uma obrigação evangélica que a Igreja abraçou no século IV. À medida que os conselhos municipais se extinguíam, os bispos assumiam, cada vez mais, uma variedade de funções extra-religiosas. Encontramo-los a administrar a justiça, a supervisionar o mercado, a regular pesos e medidas, a reparar pontes, construir celeiros... Um governador de província que estivesse na residência oficial tinha no bispo alguém do seu nível, sendo que em algumas cidades este se tornou um homem de nível superior. O bispo era, portanto, um administrador, sendo normalmente seleccionado de entre a pequena nobreza, porque tinha de ser apresentável e possuir experiência administrativa. Era perfeitamente normal que um leigo, mesmo não sendo particularmente religioso, fosse directamente ordenado bispo. Os exemplos abundam, mas apenas um bastará por ora. No início do século VI, ouvimos falar de um tal Harfat que vinha de uma família de ricos proprietários. Quando os seus pais morreram, ele e um parente herdaram as propriedades e cinco mil moedas de ouro. Posto isto, foi oferecido a Harfat o bispado de Arsamosata na Arménia, o qual ele recusou. A oferta foi feita também ao seu parente que, «ávido de riquezas e de cargos superiores», e descrito como pouco honesto, efectivamente o aceitou⁽¹¹⁾. Existem também muitos exemplos de leigos que se tornaram excelentes bispos, como Sinésio de Cirene, no século IV, e São João, o *Doador de Esmolas*, patriarca de Alexandria no início do século VII.

No Período Inicial bizantino, a Igreja tornou-se extremamente rica, ou, por outras palavras, eram canalizados através dela imensos recursos. Para além de um subsídio do Estado, recebia uma doação permanente sob a forma de terrenos, assim como propriedades comerciais nas cidades.

Estava constantemente em busca de doações por parte dos mais ricos. Para além disso, prestava uma particular atenção às mulheres herdeiras a quem, caso fossem viúvas, recomendaria insistentemente que não se voltassem a casar, e, se estivessem solteiras, que se desposassem na sua santa virgindade com a glória do Senhor, a benefício dos cofres eclesiásticos. Mas se as receitas eram enormes, também o eram as despesas. A Igreja de Antioquia, no final do século IV, proveio às necessidades de trezentas viúvas e virgens, para além dos inválidos, forasteiros, prisioneiros e pedintes. Mas, e o que é mais importante, fê-lo sem gastar o seu próprio capital⁽¹²⁾. Os emolumentos do clero e a conservação dos edifícios eram outras responsabilidades que pesavam no orçamento eclesiástico.

A Igreja de Alexandria, vista pela perspectiva da *Vida de São João, o Esmoler*, oferece-nos um exemplo concreto⁽¹³⁾. São João era cipriota, um leigo viúvo, pertencente a uma família distinta, que fora nomeado patriarca pelo imperador Heraclio em 610, para resolver uma situação particularmente problemática: a Igreja egípcia, para além das modificações endémicas que havia sofrido, passara quase inteiramente para as mãos da facção monofisita. Consta que São João tivera um enorme sucesso. Tinha a liberalidade e a autoconfiança de um *grand seigneur*. Fora também, se acreditarmos no seu biógrafo, um homem de perfeita humildade. Humilde ou não, São João dera por si no topo de uma vasta burocracia. Colocando de parte o clero provincial, a instituição em Alexandria envolvia muitos milhares de postos, entre os quais vários administradores financeiros (*oikonomoi*), um tesoureiro, um chanceler, um esmoler, notários, secretários e consultores jurídicos. Havia ainda oficiais de justiça, encarregues da aplicação de castigos físicos e de prender os clérigos cuja conduta fosse imprópria como, por exemplo, quando um monge surgisse na companhia de uma jovem. Os supervisores de mercados e de tabernas estavam sob a autoridade do bispo. Existia um exército de mensageiros e escudeiros – em determinada ocasião, refere-se a existência de vinte – assim como de valetes do patriarca (*cubicularii*). Finalmente, havia o clero propriamente dito, liderado pelo protopresbítero e o arcediago, descendo-se depois na hierarquia até às classes cujos incumbentes muitas vezes exerciam outras profissões, tais como a de sapateiro. O patriarca presidia a um tribunal de justiça, onde ouvia todo o tipo de queixas, e não apenas aquelas relacionadas com assuntos eclesiásticos. Geralmente, exercia a sua actividade em pé de igualdade com o

governador do Egípto (*dux augustalis*), que, por coincidência, era primo do imperador.

O nosso documento nada nos diz acerca de uma eventual propriedade de terra que a Igreja possa ter possuído (Alexandria não tinha propriedades rurais), mas menciona um conjunto de tabernas das quais recebia rendas e outros emolumentos. Além disso, a Igreja tinha uma frota com cerca de quinze grandes navios de carga, que efectuavam o tráfego marítimo com a Europa Ocidental. Sabe-se que, em certa ocasião, foram atingidos por uma tempestade no Adriático e tiveram de libertar toda a carga no valor de três mil e quatrocentas libras em ouro. Choveram donativos solidários: uma mulher legou quinhentas libras em ouro à Igreja; um leigo, casado duas vezes, ofereceu, durante um período de fome, duzentos mil galões de trigo e cento e oitenta libras em ouro, com a condição de ser nomeado diácono, tendo a sua oferta sido, todavia, rejeitada. Após todas as considerações, São João terá arrecadado, durante os oito anos em que exerceu o cargo, dez mil libras em ouro provenientes de donativos, para além das oito mil que havia encontrado no tesouro da Igreja. Não é de espantar que a Igreja de Alexandria agisse como banqueira dos negócios da comunidade. Simultaneamente, o patriarca terá tido sete mil e quinhentos pedintes ao seu cuidado, para os quais construíra hospícios — edifícios alongados, em forma de abóbada, com bancos de madeira, tapetes e cobertores. Construíra também estalagens para os monges que estivessem de visita e, quando Jerusalém caiu nas mãos dos Persas, em 614, enviara grandes quantias de dinheiro para reconstruir as igrejas e para resgatar prisioneiros.

Os outros três patriarcas orientais, de Constantinopla, Antioquia e Jerusalém, usufruíram de recursos comparáveis aos de Alexandria. Jerusalém, em particular, soubera fazer render o aumento de propriedades na Cidade Santa e, excepcionalmente, fora-lhe dada a liberdade de vender, com lucros abissais, algumas das suas terras urbanas arrendadas⁽¹⁴⁾. Os bispados das províncias eram, obviamente, mais pobres, mas normalmente sabiam governar-se bem. Sabemos, por exemplo, de um bispo egípcio que se pôde dar ao luxo de gastar trinta moedas em ouro por um serviço de jantar trabalhado em prata para seu uso pessoal⁽¹⁵⁾. Na Galácia, numa cidade muito pequena, o bispo de Anastasiupolis tinha, por volta do ano 600, uma pensão de trezentos e sessenta e cinco soldos por ano para a sua mesa, dos quais gastava apenas quarenta⁽¹⁶⁾.

Os vestígios arqueológicos confirmam, de forma flagrante, a riqueza da Igreja do século IV ao século VI. Um pouco por todo o Mediterrâneo

têm sido encontradas marcas da existência de basílicas. Como exemplos de arquitectura padronizada, estes edifícios eram bastante grandes, muitas vezes com mais de trinta metros de comprimento, e sumptuosamente decorados com colunas de mármore importado, gravuras esculpidas e mosaicos. Em todas as cidades, cada vez se construíam mais igrejas. Esta dinâmica durou até meados do século VI, quando a actividade abrandou, até cessar por completo. Haveria efectivamente necessidade de se construir tantas igrejas? Do ponto de vista da devoção religiosa, a resposta será certamente negativa. Porém, dado que a construção das igrejas era vista como um acto digno de louvor e satisfazia a vaidade dos doadores, permitindo, simultaneamente, atribuir cargos adicionais ao clero, esta actividade continuou provavelmente durante algum tempo, mesmo quando já teria deixado de servir uma real necessidade.

É certo que a Igreja terá desempenhado uma função social importante. Contribuiu para um maior equilíbrio entre as classes sociais, nomeadamente, tirando aos mais ricos para fornecer abrigo, comida e cuidados médicos aos mais necessitados. Não se pode duvidar que a Igreja conduzia estas actividades mais eficazmente do que o Estado ou o governo municipal haveriam sido capazes de o fazer, pois podia apelar às emoções dos doadores, tentá-los com o Paraíso e ameaçá-los com o Inferno. Viúvas ricas dificilmente haveriam de oferecer o seu ouro com lágrimas nos olhos aos *dux augustalis* ou aos *comes Orientis*. Mas assim, como o dinheiro fluía através da escala social (e não sendo canalizado para a construção de edifícios), uma boa parte era desviada para financiar as despesas eclesiásticas. Visto que uma carreira na Igreja podia ser bastante confortável, já para não falar do prestígio social que proporcionava, o clero era uma classe em expansão. No início do século VII, por exemplo, o corpo administrativo da catedral de Constantinopla era composto por oitenta e oito pessoas, o clero por quinhentos e vinte e cinco, havendo mais setenta e cinco porteiros⁽¹⁷⁾ – isto depois de Justiniano ter congelado as ordenações a um nível consideravelmente baixo⁽¹⁸⁾. Um século antes, a Igreja de Antioquia viu-se mesmo numa situação financeira difícil, por causa do crescente número de membros do clero⁽¹⁹⁾.

Antes de procedermos a considerações sobre as populações rural e urbana, poderá ser útil considerar o sistema monetário do Império e o seu padrão de rendimento e consumo. A base da cunhagem era o soldo de ouro (*nomisma* em grego), cunhado a 72 libras. As moedas em ouro mais pequenas, de meio (*semissis*) e de um terço (*tremissis*) de soldo também

circulavam, mas nenhuma foi emitida em prata até ao século VII. Os trocos eram de cobre e, depois da reforma do imperador Anastásio em 498, normalmente vinham em denominações de 5, 10, 20 e 40 *nummi*, tendo a última sido conhecida por *folles*. A relação entre o ouro e o cobre estava sujeita a flutuações, mas, na teoria, um soldo era o equivalente a 180 *folles* ou 7200 *nummi*. A falta de denominações intermédias entre o *folles* e o *tremissis* poderá espantar o observador moderno, por isso lhe parecer algo inconveniente. Visto que a cunhagem era fixada de acordo com o valor do ouro-padrão, os preços e os soldos permaneciam notavelmente estáveis, excepto em tempos de crise causada pelas secas, por ataques de inimigos ou por outras calamidades – de facto, assim foi desde o século IV até ao século XI, altura em que o soldo começou a ser adulterado.

A informação que temos sobre a dimensão das fortunas pessoais, sobre os rendimentos, sobre o custo dos bens essenciais e dos luxos, sobre os preços pagos pelos animais das quintas, assim como pelos escravos levar-nos-á a algumas conclusões óbvias. Primeiro, existia uma disparidade abissal entre os ricos e os pobres. Segundo, o serviço no governo normalmente levava a riquezas consideráveis. Terceiro, terá havido um grande número de pessoas a viver a um nível de subsistência básica, dado que os operários não especializados e aqueles com apenas uma especialização média eram muito mal remunerados. Quarto, o preço dos artigos manufacturados, especialmente o vestuário, era comparativamente muito elevado. Se começarmos pela base da escala social, existem provas razoavelmente coerentes de que os rendimentos de um trabalhador rural ou de um operário semiespecializado rondavam os dez a vinte soldos por ano, tendo-se em consideração um emprego estável. No final do século IV, São Gregório de Nissa, que desejava construir uma igreja, recebera uma equipa de trabalhadores a um terço de soldo por dia mais refeições, um valor que considerara exorbitante⁽²⁰⁾. No século VI, em Jerusalém, um trabalhador da construção recebia um vigésimo de soldo por dia, isto é, nove *folles*⁽²¹⁾. No início do século VII, um trabalhador comum em Alexandria recebia aproximadamente o mesmo salário, isto é, vinte e quatro avos de soldo⁽²²⁾. Quando o imperador Anastásio construía a cidade de Dara na Mesopotâmia, como base estratégica contra os Persas (505-507), oferecera salários excepcionalmente elevados aos pedreiros, nomeadamente um sexto de soldo por dia, ou um terço para trabalhadores com o seu próprio burro, levando a que «muitos se tivessem tornado ricos e abastados»⁽²³⁾. Por seu lado, o preço de um escravo sem qualificações

(cerca de vinte soldos) estava de acordo com a média dos rendimentos. Passemos agora a considerar o preço dos bens essenciais. Por dia, os vegetais que uma família consumia custavam cerca de cinco *folles* ⁽²⁴⁾, o que perfaria um total de pouco mais de dez soldos por ano; um quilo de peixe seis *folles* ⁽²⁵⁾ e um pão cerca de três *folles*, em tempos de crise ⁽²⁶⁾. O cobertor mais barato custava um quarto de soldo ⁽²⁷⁾, uma capa em segunda mão um soldo ⁽²⁸⁾, e um burro cerca de três ou quatro soldos. É evidente que um trabalhador ou um pedreiro, ainda que com um bom emprego, vivia apenas com o suficiente para não passar fome, a não ser que fosse ascético, e conseguisse sobreviver com uma porção de tremoços por dia (um *follis*).

Na outra extremidade da escala social, encontramos o bispo Porfírio de Gaza (no final do século IV), que provinha de uma família nobre de Tessalonica. Herdara, após a morte dos pais, três mil soldos, e mais outros mil e quatrocentos de proveniência não especificada, bem como roupas e vasos de prata. Esta fora apenas uma parte dos bens, dado que Porfírio tinha alguns irmãos mais novos ⁽²⁹⁾. Já anteriormente mencionámos o arménio Harfat, cujos bens de família terão equivalido a cinco mil soldos, mais as terras. Note-se o facto de estas fortunas não serem, de modo nenhum, excepcionais, mas aquelas que poderiam ter pertencido a decuriones razoavelmente abastados. Um magnata imperial teria incomensuravelmente mais. Quando o general de Justiniano, Belisário, caíra em desgraça, a área confiscada da sua propriedade (permitiram que ficasse com o restante) perfazia o valor de duzentos e dezasseis mil soldos ⁽³⁰⁾.

Observemos agora um funcionário imperial de classe média. João, o *Lídio*, ao qual devemos o tratado sobre *As Magistraturas do Estado Romano* e outros trabalhos sobre a Antiguidade, chegara a Constantinopla em 511, com o intuito de seguir os estudos superiores e entrar na administração pública. Por sorte, um compatriota, de nome Zótico, fora nesse preciso momento designado para o cargo de prefeito pretoriano. Com a sua grande ajuda, João recebera um posto na chancelaria da Prefeitura, onde já um primo seu estaria empregado, e, no decorrer de um ano, ganhou «honestamente» (como o próprio dissera) mil soldos só em comissões. Maravilhado com tal fortuna, escrevera um breve panegírico do seu patrono, e fora recompensado com um soldo por cada verso, tirado naturalmente do tesouro público. O que é mais importante é que Zótico encontrou uma noiva para o seu protegido, uma mulher de castidade sem igual, que lhe trouxe um dote de cem libras em ouro (7200 soldos) ⁽³¹⁾.

É verdade que, após Zótico ter sido destituído, a carreira de João sofreu um retrocesso. No entanto, permanecera ainda por mais quatro anos na Prefeitura, chegando ao topo da sua classe e retirando-se com o título de Conde, de Primeira Classe. Trata-se de um caso interessante, não só do ponto de vista do que seriam os rendimentos de um oficial, mas também da importância do patronato e dos laços geográficos.

Infelizmente, não sabemos quase nada sobre os rendimentos da classe média urbana. Falando de Antioquia, São João Crisóstomo diz que um décimo da população era rica e outro décimo completamente indigente⁽³²⁾. Não devemos julgar estes valores pelo aspecto exterior, pois o próprio orador os contradiz na frase seguinte. O número de destituídos, aqueles inteiramente dependentes da caridade de terceiros, seria provavelmente abaixo dos dez por cento, a haver alguma verdade no testemunho acima citado que dá conta da existência de sete mil e quinhentos pedintes ao cuidado da Igreja de Alexandria, bem abaixo dos cinco por cento da população da cidade. Também não se poderá concluir que oitenta por cento dos habitantes de Antioquia viviam bem. Já se referiu o modo como os trabalhadores braçais eram extremamente pobres, e o mesmo se poderia dizer, sem dúvida, acerca das outras ocupações mais humildes, tais como os vendedores ambulantes e retalhistas. Os artesãos – normalmente organizados em associações, e classificados a um nível social superior relativamente aos retalhistas –, bem como alguns comerciantes, como os joalheiros e os cambistas (*argyropatês*), podiam ascender a lucros substanciais; mas, embora existam longas listas de ocupações urbanas, não é possível organizá-las numa ordem ascendente. A impressão geral quanto aos rendimentos é a de que os comerciantes e os artesãos não estariam numa posição em que se ganhasse muito dinheiro. Um homem pertencente a estas classes poderia aspirar a ter a sua própria casa, comprar um escravo, ter uma cama com cobertores e alguns vasos de bronze. A posse destes itens, que eram muitas vezes adquiridos à custa de se fazerem rigorosas economias nos bens essenciais, definia o seu estatuto (*schêma*)⁽³³⁾.

Pensando-se em ocupações que pudessem revelar o nível de riqueza, a de mercador vir-nos-á imediatamente à mente. O *Expositio totius mundi* do século IV apresenta um retrato justo da actividade comercial. Diz-se que na Mesopotâmia Nísibis e Edessa eram cidades ricas, porque o comércio persa se canalizava através delas. Na Síria, os portos de Tiro e de Laodiceia eram particularmente prósperos. Áscalon e Gaza, na Pales-

tina, exportavam vinho para a Síria e para o Egipto. Citópolis, Laodiceia, Biblos, Tiro e Berytus (Beirute) eram famosas pelos seus têxteis. Todas estas cidades, diz-nos o nosso texto, dependiam do comércio e os seus habitantes eram ricos, eloquentes e virtuosos. Outro centro importante, por causa da sua proximidade com os Persas e os Árabes, era Bostra. O Egipto, claro, era célebre pela sua fertilidade. Produzia tudo excepto azeite (e, podemos acrescentar, vinho de óptima qualidade). Alexandria, por seu lado, era o maior porto do Império. Sobre os outros portos o nosso autor parece saber mais apenas pelo que ouviu dizer, do que por experiência própria. Refere a província da Ásia (Ásia Menor Ocidental) como produtora de vinho, azeite, arroz, púrpura e espelta; e outras regiões costeiras da Ásia Menor igualmente pela produção agrícola, ao passo que os distritos do interior contribuíam com pouco mais do que têxteis e peles de animais. Em relação aos Balcãs é menos entusiasta: a Trácia era apenas fértil; a Macedónia tinha ferro, bordados, carne de porco e queijo; a Grécia nem sequer conseguia produzir o suficiente para fazer face às suas próprias necessidades, e a Lacónia produzia apenas mármore. Ainda assim, Corinto possuía um porto dinâmico.

É certo que havia bastante comércio de longa distância no Império Romano Tardio, nomeadamente, o comércio de azeite e vinho, peixe salgado e ovas, escravos, especiarias orientais, têxteis e roupas prontas a vestir, cerâmica e metais preciosos. Todavia, isso não levou a grandes fortunas. A existência de grandes magnatas do comércio não foi em nenhum momento uma característica da sociedade bizantina, e talvez o único mercador nos anais da literatura bizantina do século VI tenha sido alexandrino Cosmas Indicopleustes: viajara certamente por toda a parte, mas não sabemos se ganhou muito dinheiro. O lucro relativamente baixo do comércio devia-se a muitas causas interligadas, a saber, o baixo poder de compra da população, a auto-suficiência de muitas regiões em relação aos bens essenciais e o risco que constituíam as viagens de longa distância. Os naufrágios eram frequentes e os meses de Inverno não eram aconselháveis para a navegação, pelo que uma grande parte do ano estagnava em termos de comércio. As taxas de juro para os empréstimos comerciais eram também muito altas. Outro factor importante diz respeito ao facto de o Estado (potencialmente o maior cliente) não ter recursos para os intermediários privados. O abastecimento das cidades principais bem como do exército era, como diríamos, nacionalizado. Os produtos (milho egípcio, linho, lã, etc.) eram taxados directamente pelo género e transportados por

uma corporação de expedidores do Estado (*navicularii*), que se vinculavam a este serviço seguindo um sistema de hereditariedade. Além disso, o Estado detinha fábricas de armas e de tecelagem para produzir uniformes, bem como o monopólio da exploração mineira. O papel do mercador privado era por isso reduzido. No século VII um agente comercial do comércio de longa distância, o judeu Jacob, a quem se confiara remessas de roupas no valor de cento e quarenta e quatro soldos (que não era, de todo, uma grande quantia) para vender em África e na Gália, terá recebido quinze soldos por ano em comissões: não admira que tivesse defraudado o patrão⁽³⁴⁾.

A principal fonte de riqueza, assim como dos impostos, era a agricultura. Existe uma opinião amplamente defendida de que o sistema bizantino baseava-se inicialmente em grandes propriedades trabalhadas por escravos, mas, para dizer a verdade, isso é uma ideia totalmente falsa. O trabalho servil não era muito usado na terra, estando, em larga medida, cingido ao serviço doméstico. Até São João Crisóstomo, que desaprovava a acumulação ostentosa de escravos, admitia que um homem livre à nascença não poderia cozinhar para si⁽³⁵⁾. A maioria dos escravos – e não temos ideia da percentagem relativamente à população total – vivia, pois, nas cidades. Quanto às grandes propriedades, estas certamente existiam, embora possamos visualizá-las não tanto como enormes extensões de terra, mas antes como um grande número de pequenas porções de terra dispersas pertencentes a um único proprietário. Em geral, a terra estava muito fragmentada, sendo bastante comum que um proprietário rural, quer fosse individual, quer fosse a Igreja, ou a Coroa, possuísse propriedades em várias províncias. Alguns exemplos bem conhecidos de proprietários rurais muito ricos, como a família Apion do Egipto, não nos deverão fazer esquecer da presença de pequenos e médios proprietários livres, muitas vezes agrupados em comunas autónomas. A exploração arqueológica do maciço montanhoso no Norte da Síria, uma região que ganhou grande prosperidade graças ao cultivo de oliveiras, demonstrou-nos não só a coexistência de grandes e pequenas terras arrendadas, mas também uma tendência geral, no período que se estendeu do século IV ao século VI, no sentido de uma ruptura das grandes propriedades, por um lado, e do crescimento de aldeias de agricultores relativamente prósperos e independentes, por outro⁽³⁶⁾. Embora as condições no maciço montanhoso não fossem provavelmente típicas em relação ao resto da Síria, já para não falar de outras zonas do Império, serviram para salientar o perigo

de se tirar conclusões generalistas a partir de textos literários e legislativos.

Embora o escravo estivesse normalmente ausente da paisagem rural, o colono (*colonus*) tinha uma presença proeminente. Homem de estatuto degradado e anômalo, o colono era teoricamente livre, mas na prática estava preso à sua terra. Era, como a lei de 393 dizia, «um escravo da terra»⁽³⁷⁾. A sua condição era hereditária, a sua liberdade para casar restrita, e nem sequer se podia alistar no exército. O senhor da terra recebia os seus impostos e tinha poder bastante para o prender caso tentasse fugir. O governo admitia abertamente que pouca diferença havia entre o estatuto de um escravo e o de um *colonus*⁽³⁸⁾. É evidente que não seria por puro sadismo que as autoridades eram levadas a restringir as liberdades do colono. A sua principal preocupação era a de receber os impostos, conforme os regulamentos estabelecidos. Se houvera uma instituição que marcara indiscutivelmente o modo de vida do Período Tardio romano e bizantino fora, sem dúvida, a tributação. Supostamente, a contribuição de impostos normais e extraordinários – em géneros, relativamente aos agricultores, e em dinheiro, relativamente aos mercadores e artesãos – deveria ser equitativa. Mas, na verdade, tinha um maior impacto na população agrícola do que na população urbana e nos pobres mais do que nos ricos. Ao infeliz do *colonus* retinha-se cerca de um terço do que produzia só em impostos, para além da renda que teria de pagar ao senhor. Foram precisamente os impostos exorbitantes que levaram muitos romanos a desertar para o inimigo – não tanto nos séculos IV e V como no século XI⁽³⁹⁾ –, que obrigaram agricultores a abandonar os campos, que encheram mosteiros e que empobreceram decuriões. O *indictio* ou obrigação fiscal num ciclo de quinze anos tornou-se a forma mais generalizada de contar os anos no Império Bizantino.

Ao observarmos, ainda que de forma breve, a história social e económica do Estado bizantino do Período Inicial encontramos uma malha de coacções cada vez mais apertada. A ideia do imperador Diocleciano de introduzir uma economia planeada na última década do século III fora, provavelmente, um passo necessário: o Estado talvez não tivesse sobrevivido de outra forma. Uma economia planeada possibilitou algo que não existira antes, nomeadamente, o orçamento de Estado. De que outra forma se haveria podido fazer face à despesa militar, extraordinariamente mais elevada agora, ainda que variável? Um orçamento significava um sistema de tributação racionalizado, que implicaria a necessidade de um recensea-

mento, e que, por sua vez, implicaria também uma maior burocracia. Em resultado das reformas de Diocleciano, o funcionalismo invadiu o mundo romano, pelo que no século IV já se poderia afirmar que o número de beneficiários excedia o de contribuintes⁽⁴⁰⁾ (embora sem dúvida que com um exagero considerável). No entanto, como todos sabemos, a burocracia gera a sua própria cinética e os impostos têm tendência para subir e não para descer. Não se poderá negar o facto de que, a partir do século IV, as terras estavam a ser cada vez menos cultivadas e os impostos terão sido, provavelmente, a principal razão de tal acontecer. À medida que os lucros daí provenientes diminuía, os funcionários do Estado, munidos dos seus cadernos de registos, não tinham outra alternativa senão aplicar mais medidas repressivas: todos, desde o mais humilde colono ao decurião, tinham de ser mantidos no seu lugar. Porém, as engrenagens do governo encahiam lentamente: como as distâncias eram grandes havia bastante margem de manobra para a fraude e a evasão. A figura do patrão, o «fixador», o homem influente, tornou-se, pois, o centro das atenções, tanto assim que até o culto aos santos cristãos passara a ser visualizado em termos de patronato, como iremos ver no último capítulo. Já mencionámos o caso de Jacob, o viajante e vendedor judeu. Existe uma continuação à sua história. Quando o patrão de Jacob, em Constantinopla, soubera que havia sido defraudado, o que fez? Teria recorrido à lei? Não, de todo. Fora antes ao encontro do seu protector, um camareiro no palácio imperial, e este enviara «o seu próprio homem» a Cartago para prender Jacob que, entretanto, havia abraçado o cristianismo⁽⁴¹⁾.

A rigidez da estrutura social e económica do Período Inicial bizantino podia sempre ser contornada por vias desonestas. Independentemente do que as leis impusessem (e não há razão para pensar que fossem sistematicamente aplicadas), um homem de recursos encontrava normalmente uma maneira de as contornar e de continuar a sua vida. Existiam, naturalmente, meios de ascensão social reconhecidos, especialmente no exército e na função pública. Vários são os exemplos de soldados que subiram a outros postos de comando, e até mesmo ao trono imperial, bem como de filhos de fabricantes de salsichas que se tornariam grandes ministros de Estado. E uma vez constituída a fortuna, esta tendia a permanecer na família durante várias gerações, a não ser que fosse confiscada. Embora não houvesse uma aristocracia hereditária institucionalizada, o funcionalismo trazia dinheiro que permitia assegurar os cargos de governo. Porém, havia ainda outras formas de mobilidade social.

O herético Aécio, do século IV, terá começado a sua vida como colono numa vinha. Mais tarde, conseguira ascender a ferreiro, sendo depois preso por fraude. Aprendera a medicina dos curandeiros charlatões e, posteriormente, surgira como físico através dos seus próprios recursos, chamara a atenção de César Galo (irmão de Juliano) e acabara como teólogo famoso⁽⁴²⁾. A história poderá bem ser maliciosa, mas demonstra o modo como este tipo de percurso era possível. Assim, poder-se-á descrever a estrutura social do Período Inicial bizantino como se caracterizando por uma rigidez severa temperada com uma dose de evasão.

O colapso do Estado bizantino do Período Inicial, na mesma altura em que o infeliz Jacob estava a ser levado de Cartago para Constantinopla, deverá ter causado reajustes sociais profundos. Infelizmente, não possuímos a documentação para os poder compreender em pormenor. Quando, no século IX, a cortina de fumo se começara a levantar, percebemos que havia nascido um mundo bastante diferente. Contudo, sabemos muito pouco sobre o processo intermédio de transição.

O que se poderá observar com maior clareza é o modo como todo o aparelho do governo imperial fora colocado numa base diferente. Os grandes ministros de Estado, como os chefes de prefeitura pretorianos, e os grandes postos de comando dos Mestres dos Soldados foram abolidos. Em seu lugar, encontramos um número bastante mais elevado de funcionários, todos eles reportando directamente ao imperador, e não organizados numa pirâmide hierárquica. A razão na base desta mudança, como J. B. Bury a definiu⁽⁴³⁾, era «substituir o princípio de coordenação pelo da subordinação, e multiplicar as repartições estatais, em vez de colocar inúmeros poderes nas mãos de algumas». O mais surpreendente foi a reestruturação da administração das províncias, iniciada, segundo consta, pelo imperador Heraclio. As antigas províncias agrupadas em dioceses foram substituídas por um grande número de unidades chamadas *themata* ou «temas», cada uma das quais governada por um *stratêgos* (general), cujas competências incluíam os assuntos militares e civis. Esta reforma foi primeiro aplicada na Ásia Menor e, depois, alargada às províncias europeias, à medida que estas últimas iam sendo gradualmente libertadas pelos bárbaros. Ao mesmo tempo, os grandes «temas», tal como constituídos originalmente, terão sido divididos noutros de menor dimensão. O termo *thema*, cuja derivação exacta permanece ainda pouco clara, refere, antes de mais, um corpo de soldados e, por extensão, o distrito em que estavam esta-

belecidos. A seguir à primeira implantação de soldados, de quem o «tema» recebia normalmente o seu nome, o recrutamento parece ter sido realizado localmente, o que levou à criação de um exército indígena permanente. A semelhança com o antigo sistema de *limitanei* é óbvia, mas agora todo o território do Império se tornara, por assim dizer, uma zona fronteira. Alguns académicos acreditam que a salvação do Império durante a sua longa luta com os Árabes foi conseguida através desta reforma radical. Também defendem que, logo desde o início, os soldados (*stratiôtai*) dos «temas» terão recebido concessões de terra na condição de prestarem serviço militar hereditário, que cultivavam enquanto não serviam em campanha. Esta imagem de soldados-agricultores vigorosos, defendendo os seus lares contra o invasor, contrasta com a sociedade «gasta» da época anterior, que passava a maior parte do tempo nos teatros e pagava a mercenários bárbaros para lutar.

Não poderá haver dúvidas de que a instituição dos «temas» envolvera uma militarização minuciosa do Império à medida das duras realidades da vida contemporânea, mas não é de todo muito claro o modo como o sistema terá funcionado nos primeiros dois ou três séculos da sua existência, ou quais as condições sociais de que se revestia. A tese mais aceite é a de que a reforma «temática» fora acompanhada por uma fragmentação generalizada das grandes propriedades características (assim se diz) do Período Inicial bizantino, e que na sociedade rural da Idade Média as comunidades livres e os pequenos proprietários predominaram. Considerando-se o número assinalável de imigrantes que se terão instalado dentro das fronteiras do Império nesta altura, como já vimos no capítulo 1, deduz-se que deverão ter recebido terras, mas não há registo se estas seriam da Coroa ou de antigos magnatas. Tão-pouco há qualquer referência, ao que se sabe, à existência de proprietários rurais que tenham sido desalojados em favor dos imigrantes ou dos soldados dos «temas». Em todo o caso, se houve, realmente, uma transição de grandes para pequenas propriedades, essa tendência deverá ter sido relativamente ligeira, visto que, por um lado, não é de todo certo que os *latifúndia* haviam sido anteriormente a norma nas províncias orientais, e, por outro, a existência de grandes propriedades está bem documentada nos séculos VIII e IX, tal como veremos mais à frente. O que aqui se pode observar é sobretudo uma mudança de situação, e não tanto uma revolução.

Uma prova que é muitas vezes apresentada neste contexto é a chamada Lei dos Agricultores⁽⁴⁴⁾. Este documento pitoresco, que se diz

remontar a finais do século VII e início do século VIII, regula em termos simples as disputas que emergiam numa comunidade de uma aldeia. Os agricultores, alguns dos quais tinham escravos ou contratavam pastores, são representados como donos dos seus próprios campos e gado, e como sendo livres de circular por onde quisessem. Há registo de agricultores pobres que abandonam as suas terras, onde as taxas e impostos pesavam sobre a comunidade. Todavia, por vezes, um agricultor ausente continuava a cumprir as suas obrigações tributárias face ao Tesouro e detinha a total posse da sua propriedade, quer estivesse cultivada ou não. Existem terras comunais que são divididas de tempos a tempos, assim como bosques próximos da aldeia. Pomares e vinhas são protegidas por valas e vedações, mas os campos não, pelo que o gado que por ali vagueava acabava muitas vezes por entrar. Os rebanhos eram atacados por lobos, os cães lutavam, sendo ocasionalmente abatidos, e os agricultores roubavam os instrumentos agrícolas uns dos outros. Penas duras, muitas vezes bárbaras, serviam de castigo aos responsáveis – amputavam-lhes as mãos ou a língua, cegavam-nos, eram empalados, ou mortos na fogueira. Apesar da sua concisão, a Lei dos Agricultores apresenta uma descrição viva da vida das aldeias. No entanto, será que podemos ter a certeza de que descreve uma situação que era, então, típica do campo bizantino? Será que podemos inferir da ausência de referências aos *coloni* que estes já não existiam ou eram meras exceções, embora tenham reaparecido sob o nome de *paroikoi*, pelo menos no início do século IX? Ou será que a Lei dos Agricultores se aplica apenas a um determinado tipo de comunidade, cuja vulgaridade ou raridade somos incapazes de estabelecer? Finalmente, como se relaciona a Lei dos Agricultores com o sistema dos «temas»? Não há qualquer referência ao serviço militar ou à posse de terras condicionada pelo cumprimento de serviço.

A contínua existência de grandes propriedades prova-se através de uma série de casos concretos. Não vamos insistir num que é sobejamente citado, o do paflagónio São Filareto (falecido em 792), do qual se diz ter possuído quarenta e oito propriedades, doze mil ovelhas, seiscentos bois e vacas, e ainda outros que distribuíra pelos mais necessitados⁽⁴⁵⁾. Um exemplo mais credível é aquele de São Teófanos, o *Confessor*, autor de uma famosa crónica, e que nascera em 760, sendo filho de um governador do «tema» do mar Egeu. Deixara um órfão com três anos, que se tornara um jovem muito rico, e que casou com uma mulher de igual riqueza. Tivera várias propriedades na Bitínia, bem como muitos escravos, tanto

homens como mulheres, incluindo o seu ourives privado. Havendo entrado no serviço imperial com a posição de *strator* (moço de estrebaria), fora nomeado para supervisionar a reconstrução do forte de Cízico, e desempenhara essa tarefa à sua própria custa. Teria subido mais na hierarquia imperial se não tivesse decidido tornar-se monge e despojar-se dos seus bens materiais. Ainda assim, fora capaz de reunir o capital suficiente para a construção de um mosteiro muito importante⁽⁴⁶⁾. Um caso ainda mais extremo fora o da viúva Danelis de Patras, que ajudara Basílio da Macedónia (mais tarde, imperador Basílio I) quando este era ainda um jovem desconhecido. É descrita como possuindo «uma parte do Peloponeso nada pequena». Em duas visitas seguidas que fez a Constantinopla foi transportada por terra numa liteira suportada por trezentos escravos jovens e vigorosos, que trabalhavam por turnos. A sua propriedade, que viria a legar ao imperador Leão VI, e a qual «excedia qualquer fortuna privada sendo pouco inferior à de um governador», incluía oitenta propriedades e mais de três mil escravos que o imperador enviara como colonos para o Sul de Itália⁽⁴⁷⁾. Podemos recordar que o Peloponeso foi organizado num «tema» por volta de 810, a seguir à sua recuperação das tribos eslavónicas independentes. À luz da teoria aceite deverá ter sido estabelecido por soldados-agricultores. No entanto, as vastas propriedades de Danelis foram constituídas nesta mesma época, uma vez que ela era já avó e plutocrata quando conheceu pela primeira vez Basílio, na década de 850.

Com efeito, parece que os historiadores têm procurado na direcção errada. Pressupondo a continuidade da vida urbana na Idade Média, pensou-se ter-se descoberto uma revolução agrária. Na realidade, foi a vida urbana que entrou em colapso, como veremos no próximo capítulo, ao passo que as condições no campo não sofreram qualquer mudança estrutural. Em poucas palavras, o Império foi ruralizado. Por um lado, a ausência de grandes populações urbanas que necessitassem de ser alimentadas e, por outro, e introdução de nova mão-de-obra no campo levaram à abundância de produtos alimentares mais baratos, no século VIII. Simultaneamente, os custos de manutenção do Império foram em grande medida diminuídos quando os mercenários bárbaros deixaram de ser contratados em larga escala. Como resultado destes desenvolvimentos, que podemos apenas discernir nas suas linhas mais gerais, as complexas limitações do Período Inicial bizantino puderam ser aliviadas. Se os camponeses recuperaram alguma liberdade, isso deveu-se provavelmente ao

facto de existirem em número suficiente em relação às necessidades do Tesouro.

A Igreja foi igualmente afectada pelo colapso das cidades. O bispo provincial do Período Médio bizantino era uma pálida sombra dos seus antecessores. O Concílio de 869 procurou restabelecer a sua dignidade e, ao fazê-lo, deu-nos uma ideia do seu estatuto social. Decidira-se que um bispo não se deveria deslocar para longe da sua igreja para se encontrar com um *stratêgos*, ou qualquer outro dignitário laico; não deveria desmontar apressadamente do seu cavalo ou mula e aproximar-se dos referidos dignitários com medo e a tremer; não deveria sequer jantar na companhia de um dignitário, a menos que fosse obrigado a prestar-lhe uma deferência especial⁽⁴⁸⁾. Se os bispos estavam tão aterrorizados com os seus governadores locais, não é de admirar que mostrassem uma completa subserviência aos desejos do imperador, mesmo quando o imperador era um herege. Cem anos mais tarde, o embaixador Liutprando da Lombardia comentara que os bispos bizantinos tinham poucos criados, bem como um mobiliário humilde que compravam e vendiam, e desempenhavam a função de porteiro em suas próprias casas⁽⁴⁹⁾. A nomeação para um bispado podia ser comprada por uma modesta quantia: o de Sebaste (Sivas), na Ásia Menor Oriental, valia cem soldos no princípio do século X⁽⁵⁰⁾. Como termo de comparação, o título de *protospatharios* na corte, que implicava uma anuidade de 2,5 por cento, podia ser obtido na mesma altura por quarenta libras em ouro, ou seja, perto de três mil soldos. O declínio das fortunas da Igreja não se deveu totalmente ao colapso da vida urbana: outro factor que contribuiu foi o facto de as doações serem cada vez mais dirigidas aos mosteiros, que tenderam a adquirir um estatuto independente, como veremos no capítulo 5. Os bispados ficaram, portanto, apenas com as propriedades fundiárias sobre as quais pagavam as contribuições básicas e outras pequenas taxas que pudessem arrecadar dos mosteiros, assim como para ordenações, casamentos, baptismos, etc. Por outras palavras, estavam ao mesmo nível dos proprietários privados e agiam normalmente como tal, abandonando a esfera do «bem-estar social». Além disso, a vida num cargo episcopal provincial era extremamente monótona: para um homem educado, habituado às amenidades de Constantinopla, era o equivalente a uma sentença de desterro. Não admira que os bispos se demorassem tanto quanto possível na capital com vários pretextos, tendo muitas vezes de ser pressionados a regressar aos seus rebanhos no campo.

O desenvolvimento da sociedade bizantina durante o Período Médio é marcado por duas tendências contraditórias: por um lado, a constante transição em direcção a um certo tipo de feudalismo, e, por outro, um crescimento ténue de uma burguesia urbana. A primeira tem recebido muito mais atenção por parte dos historiadores do que a segunda.

Os problemas dos séculos VII e VIII parecem ter praticamente terminado com as principais famílias do período anterior. A sua ruína deveu-se, provavelmente, e acima de tudo o resto, a razões económicas. Além disso, diz-se que alguns imperadores, nomeadamente, Focas, Justiniano II e Leão III, perseguiram deliberadamente as classes mais altas. Independentemente de qual a verdade contida nestas alegações, as figuras mais proeminentes que encontramos a partir do século VIII parecem ser de ascensão relativamente recente, e muitas delas tinham claramente origem estrangeira. Embora as provas prosopográficas à nossa disposição sejam extremamente escassas, podemos, no entanto, citar alguns casos de famílias importantes que emergiram nos séculos VIII e IX, sobrevivendo depois disso por um longo período de tempo. Dissemos que São Teófanos, *o Confessor* (nascido em 760) era filho de um *stratêgos*; este, que dava pelo nome de Isaac (um nome pouco comum entre os Gregos), deverá, por isso, ter nascido cerca de 720-730. Teófanos não tinha filhos, porém, um ramo da sua família deve ter sobrevivido, uma vez que o imperador Constâncio VII (913-959) reivindicara-o como sendo seu parente pelo lado da sua mãe, a imperatriz Zoé⁽⁵¹⁾. Sabemos ainda que o bisavô de Zoé, activo nos anos 820, era um *stratêgos* do «tema» da Anatólia⁽⁵²⁾. Outro exemplo é-nos dado pela casa de Rentakios ou Rendakis. Encontramos pela primeira vez o patrício Sisínios Rendakis em 719, alguém na Macedónia⁽⁵³⁾. Em 867 um Rentakios era camareiro no palácio imperial⁽⁵⁴⁾, e um outro Rentakios, descrito como um «Helladikos» pouco culto, ou seja, um autóctone da Grécia, fora morto por conspirar com os Búlgaros, em 920⁽⁵⁵⁾. Este último, por coincidência, era parente do patrício Nicetas, satirizado pela sua «cara de fuinha eslavónica», cuja filha Sofia casara com Cristóvão Lecapeno (falecido em 931), filho do imperador Romano I⁽⁵⁶⁾. No século X os Rentakioi estabeleceram-se como proprietários na Boémia⁽⁵⁷⁾.

No entanto, mais importantes foram as grandes famílias que surgiram na Ásia Menor Oriental, nos séculos IX e X, tais como os Focas, os Sklêroi, os Maleinoi, os Doukai, e outras. Os Focas capadócijs, cujo primeiro membro conhecido foi um obscuro oficial, em meados do século IX,

alcançaram o trono imperial na pessoa de Nicéforo Focas; o imperador seguinte, o arménio João Tzimices, pertencia ao clã dos Kourkouas, que havia dado ao Império uma série de generais brilhantes; os Sklêroi, inimigos dos Focas, falharam por pouco o trono, tal como os Doukai, na figura de Constantino Ducas (913), cuja relação com a família imperial Ducas dos séculos XI e XII é pouco clara. Estes e outros grandes clãs trouxeram a Bizâncio um novo ideal aristocrático. A linhagem antiga era muito valorizada entre eles, pelo que foram fabricadas geneologias fictícias: os Focas alegavam descender dos Fábios romanos⁽⁵⁸⁾, os Doukai de um primo inexistente de Constantino, o *Grande*⁽⁵⁹⁾, e até o imperador Basílio I, que tinha origens arménias obscuras, estava engenhosamente ligado à casa real dos Arsácidas. «Nós viemos do “tema” de Anatólia, de entre nobres romanos. O nosso pai descende dos Kinnamoi, a nossa mãe é uma Ducas, da família de Constantino. Há doze generais (*stratêgoi*) entre os nossos primos e tios»: assim falavam os tios do herói épico Digenes Akrites, cujas proezas reúnem os ideais de valor e de cavalaria da aristocracia oriental⁽⁶⁰⁾.

O aumento das propriedades rurais dos grandes terra-tenentes está extraordinariamente bem documentado numa colecção de decretos imperiais no período que medeia os anos de 927 a 996⁽⁶¹⁾. A sua causa imediata foi a grave crise alimentar de 927-928, que forçou muitos agricultores a venderem as suas terras a preços absurdamente baixos. A difícil situação dos «pobres» foi explorada pelos «poderosos» (*dynatoi*), que eram assim capazes de absorver as propriedades dos camponeses e soldados e infiltrar-se nas comunidades das aldeias independentes. Esta foi a tendência que os imperadores do século X tentaram alterar; e a frequência dos seus decretos prova o seu insucesso. Mas quem eram exactamente estes «poderosos»? Curiosamente, são definidos não em termos económicos, mas em termos de influência e posto. Os «poderosos» eram aqueles, ou por si próprios, ou através de intermediários, capazes de aterrorizar os vendedores, ou de os subornar com promessas de protecção. Mais precisamente, eram *magistri* e patrícios, detentores de altos cargos civis e militares, membros do senado imperial, magistrados provinciais, bispos, abades e outros funcionários eclesiásticos, bem como figuras responsáveis pelas instituições de caridade e pelos domínios imperiais. Os funcionários públicos de nível inferior (*sekretikoi*) e os guardas (*scholarii*) constituem o limite superior das classes «pobres». Contudo, os guardas eram vistos como sendo mais influentes do que os soldados (*stratiôtai*) e os funcio-

nários públicos eram superiores aos que não detinham nenhuma posição na hierarquia do governo. Existia, portanto, nas zonas rurais bizantinas, uma hierarquia social complexa; e embora fosse possível que um indivíduo comum subisse na pirâmide social através do seu trabalho, essa ascensão não era bem-vista. Os imperadores ordenaram que qualquer pessoa humilde que, «de forma misteriosa», houvesse ascendido a uma posição de topo seria imediatamente destituída, regressando ao seu estatuto original. Um exemplo particular foi o de um tal Philokales que, havendo começado como camponês, ascendera ao posto de *prôtovestiarios*, conseguindo, assim, adquirir todas as terras da comunidade em que vivia. Porém, não só fora destituído, como as esplêndidas casas que havia construído para si foram arrasadas. O engenhoso Philokales terá recuperado do golpe, tendo em conta que o seu nome fora ostentado por uma família muito importante dos séculos XI e XII.

A preocupação do governo imperial em reprimir «a ganância insaciável» dos poderosos prendia-se, por um lado, com razões militares e, por outro, com razões fiscais. Com efeito, o serviço no exército estava por essa altura (não sabemos exactamente a partir de quando) dependente da posse de terras que valessem, no mínimo, quatro libras em ouro, e assim continuou até ao reinado de Nicéforo II Focas, que ordenou a subida desse valor para doze libras, devido à introdução de equipamento bélico mais pesado⁽⁶²⁾. Claramente, o exército teria ficado sem efectivos se os soldados-agricultores fossem forçados a vender as suas propriedades. As considerações relacionadas com a questão fiscal não são tão óbvias, uma vez que as terras inseridas nos registos fiscais teriam provavelmente mantido o mesmo estatuto independentemente de os seus proprietários serem pobres ou ricos. Ao que parece, pressupunha-se implicitamente que enquanto os pobres tinham forçosamente de pagar os seus impostos, os ricos tinham meios de os evitar. A concessão de imunidades (*exkousseia*), que se sabe ter existido antes do século X, e que se tornara mais frequente nos séculos XI e XII, estava provavelmente entre os meios de evasão disponíveis para pessoas influentes. Imunidades de impostos parciais ou totais, aplicáveis tanto às terras como aos rendeiros, eram muitas vezes concedidas aos mosteiros e aos estabelecimentos de caridade, bem como a determinados indivíduos como recompensa de serviços prestados ao Estado e, possivelmente, com base nas suas ligações pessoais. Além disso, os inspectores do Tesouro eram receptivos a subornos, e até os juízes provinciais, «mais por necessidade do que por inclinação», poderiam ser

convencidos a utilizar o típico recurso bizantino da *oikonomia* ou compromisso⁽⁶³⁾.

A consolidação da aristocracia terra-tenente, que tinha adquirido títulos da hierarquia imperial e um direito natural a altos cargos militares, a subtração gradual do controlo directo do governo sobre as suas vastas propriedades e o regresso inelutável de pequenos proprietários surgem como traços característicos da sociedade bizantina do século X. Estamos ainda muito longe de algo que se possa legitimamente chamar feudalismo, mesmo que não o interpretemos no seu sentido mais institucional, o qual se aplica apenas à Europa Ocidental e, em particular, aos Estados resultantes do Império Carolíngio, embora num sentido mais lato, envolvendo uma estrutura de dependência pessoal, os direitos sobre a propriedade correspondente a essa dependência e uma fragmentação da autoridade política. No entanto, emerge indubitavelmente uma certa tendência para uma «feudalização». Assistimos aos seus primórdios; o seu posterior desenvolvimento ocorre no período dos Comnenos, estendendo-se até aos Paleólogos.

Duas instituições, em particular, têm chamado a atenção neste contexto. A primeira é a *pronoia* que corresponde aproximadamente aos bens ou imóveis ocidentais. Testemunhada pela primeira vez no reinado de Aleixo I, tratava-se da concessão da propriedade e dos seus respectivos servos residentes (*paroikoi*) a um cavaleiro sob a obrigação de prestação de serviço militar. A *pronoia* não era hereditária e os seus beneficiários designavam-se simplesmente soldados (*stratiôtês*), assim como no Ocidente um vassalo era, por vezes, designado *miles*. Comentando o reinado de Manuel I e usando, infelizmente, uma linguagem muito florida, o historiador Nicetas Coniates relata-nos o modo como esse imperador sonegava o pagamento dos soldados recompensando-os, em contrapartida, «com as chamadas concessões de *paroikoi*, abusando de um sistema que havia sido instituído por imperadores anteriores». Como resultado, houve um grande fluxo de voluntários para o exército, uns contribuindo com um cavalo, outros com uma quantia em dinheiro, recebendo em troca «diplomas imperiais concedendo-lhes acres de terra obscura, campos de milho e tributários romanos que os serviam à laia de escravos, de tal modo que ocasionalmente um romano de aspecto venerável e versado na arte da guerra era obrigado a pagar taxas a uma família de novos-ricos e de sangue meio bárbaro, que nem sequer conheciam a natureza de uma formação militar»⁽⁶⁴⁾. Evidentemente, estas concessões eram feitas em larga

escala, e em resultado disso, aos olhos de Coniates, as terras bizantinas estavam a ser pilhadas e apropriadas pelos estrangeiros – na verdade, alguns dos cavaleiros em questão eram latinos e cumanos.

A segunda questão importante diz respeito ao crescimento dos séquitos privados. Podemos argumentar que tal não era nada de novo em Bizâncio, pois já no Império Romano Tardio houvera bandos privados de soldados chamados *buccellarii*, e que no Período Médio bizantino se encontram esparsas referências a nobres rodeados por um círculo de servidores. No entanto, não é por acaso que a partir do século XI existem cada vez mais referências a esses séquitos, consistindo não apenas em escravos e parentes, mas também guardas armados, muitas vezes em número considerável. Ao que parece, havia igualmente laços de dependência entre a alta e a baixa nobreza. Cecaumeno, aconselhando o seu filho, considera a possibilidade de este servir um senhor (*archôn*), um serviço claramente distinto do serviço imperial: «Se servires um senhor não o sirvas como um senhor e um homem, mas como um imperador e um deus. Mesmo que ele seja ignorante e incapaz, e tu tenhas conhecimentos, sabedoria e destreza em abundância, não o escarneças para que ele não te arruíne.» Cecaumeno aconselha também extrema cautela em relação à sua «senhora» – «se ela gostar de brincar, afasta-te e mantém a distância» – e gentileza em relação aos «homens» do senhor, para assim conseguir partidários⁽⁶⁵⁾. Pela mesma altura o nobre de pouca importância Eustáquio Boilas fala em servir por um período de quinze anos o arménio Miguel Apokapes (Aboukab), duque de Edessa, do qual recebeu muitos benefícios. E ainda que este serviço fosse prestado no contexto do governo imperial, é preciso notar que Boilas considerava os dois filhos de Miguel como seus «senhores»⁽⁶⁶⁾.

A nossa dificuldade em descrever o crescimento do «feudalismo» em Bizâncio resulta do facto de este nunca ter sido formalizado na lei, não tendo assim adquirido um vocabulário técnico. É evidente que os Bizantinos conheciam as instituições do feudalismo ocidental e, ao lidar com os cavaleiros e príncipes francos, o imperador obtinha deles frequentemente um juramento de fidelidade. O termo *lizios* (vassalo) entrou, assim, na língua grega, mas continuou reservado a estrangeiros. Sabemos que o seu equivalente bizantino era «servo e súbdito» (*oiketês kai hypocheirios*)⁽⁶⁷⁾, sendo bem possível que estas e outras palavras gregas semelhantes, as quais ocorrem com frequência nas nossas fontes, se refiram efectivamente a relações de vassalagem, embora o contexto raramente seja suficiente

para estabelecermos a distinção. Embora possamos admitir que nunca terá havido uma estrutura de relações feudais coerente em Bizâncio, temos pelo menos de reconhecer que terá emergido um sistema, que embora não tivesse sido propriamente formulado, era parecido com o feudalismo em muitos aspectos. A dispersão da autoridade central foi simultaneamente a sua causa e o seu efeito.

A par do estabelecimento de relações quase feudais, ocorria uma tendência contrária no mundo bizantino. Como iremos explicar melhor no próximo capítulo, a vida urbana, que se havia praticamente extinguido devido às calamidades dos séculos VII e VIII, começou a restabelecer-se de novo. Entre as possíveis causas deste fenómeno, podemos salientar a crescente segurança e a abertura de novas rotas comerciais. A ameaça muçulmana estava a retroceder. Na Ásia Menor bizantina os exércitos tomavam agora a ofensiva, a qual lhe terá permitido, por fim, chegar para além das montanhas do Tauro, até à Cilícia e à Síria. Na região do mar Negro, os recém-chegados Russos, que em breve se iriam converter ao cristianismo ortodoxo, criaram possibilidades para o comércio de longa distância, canalizado directamente através de Constantinopla. A Bulgária, que adoptou medidas mais pacíficas após a morte do terrível czar Simeão (927), foi totalmente dominada em 1018. A navegação no mar Egeu, ainda bastante perigosa na primeira metade do século X, tornou-se mais segura depois da redução da ocupação árabe em Creta (961). Pouco a pouco, reuniam-se as condições para o renascimento da economia urbana.

Não se pode dizer que o governo imperial mostrasse muita habilidade para tirar partido das novas oportunidades. Existem dois documentos importantes relacionados com a actividade económica, datados de cerca do ano 900, ambos dando testemunho do espírito de desconfiança e de conservadorismo. O primeiro é um texto de dois tratados firmados entre os Bizantinos e os Vikings Russos⁽⁶⁸⁾. Através dele, sabemos que foi estabelecida uma colónia comercial russa em Constantinopla, ou, mais exactamente, um pouco acima de Bósforo, no subúrbio de São Mamas (actual Beşiktaş). A preocupação das autoridades imperiais era, sobretudo, manter os Russos sob vigilância apertada, e não tanto obter o máximo lucro desse contacto. Os nomes dos mercadores russos eram registados, os quais entravam na cidade através de uma só porta, em grupos de cinquenta, escoltados por um agente do governo. Por outro lado, recebiam ajudas gratuitas em alimentos e vinho por um período que ia até seis meses, podendo ter o seu próprio negócio sem pagar impostos.

Os tratados previam os casos em que navios bizantinos viessem a sofrer acidentes algures nas proximidades dos Russos, ou, por outras palavras, ao longo da costa do mar Negro. Porém, não temos conhecimento de qualquer actividade de mercadores bizantinos em Kiev, ou mais a norte. Em suma, os Bizantinos estavam satisfeitos por poder ficar em casa e esperarem que os mercadores fossem ao seu encontro.

O outro documento que temos de considerar é *O Livro do Prefeito*, cuja data se insere no reinado de Leão VI (886-912)⁽⁶⁹⁾. O texto que temos em nossa posse, que poderá estar incompleto dado o estado em que se encontra, regula as actividades de vinte e duas corporações profissionais controladas pelo prefeito de Constantinopla. A principal intenção do legislador era a de manter cada profissão estritamente dentro dos limites da sua competência, concentrada numa localidade onde pudesse ser facilmente supervisionada; proibir os lucros indevidos; e prevenir a exportação de determinados artigos de luxo. Por mais deprimente que uma leitura atenta do *Livro do Prefeito* possa ser para aqueles que acreditam na livre iniciativa, ela é eficaz em facultar-nos uma imagem da vida comercial da capital. Os bens importados incluíam matérias-primas, tais como cera para as velas, mas também produtos acabados, como os unguentos provenientes de Trebizonda, os panos de linho da região de Strymon e do Ponto e as sedas sírias que eram trazidas pelos mercadores sírios, que estavam limitados às suas *milata* (algo parecido com a *fondaco* italiana ou a *han turca*) e não podiam permanecer mais de três meses na capital. Alvo de maior atenção foi o comércio têxtil, que englobava seis ocupações, nomeadamente, os *vestiopratai*, que trabalhavam com materiais preciosos, os *prandiopratai*, especializados em produtos importados da Síria, os *metaxopratai*, que negociavam seda em bruto, os *katartatarioi*, que trabalhavam a seda, os *sêrikariori*, que teciam o material que compravam aos *metaxopratai*, e, finalmente, os *othoniopratai*, ou comerciantes de linho. Cada ocupação confinava-se estritamente ao seu ramo de negócio. Todas as compras com valor superior a dez soldos tinham de ser declaradas ao prefeito. Deu-se particular atenção aos «produtos proibidos», ou seja, essencialmente aos tecidos de púrpura, para que não saíssem da capital e chegassem às nações bárbaras. É interessante reparar que os *metaxopratai* estavam interditos de comprar os seus produtos fora da cidade, assim como não os podiam vender aos mercadores judeus para que estes os revendessem no estrangeiro. Restrições semelhantes eram aplicadas a outras profissões: os talhantes (limitados às ovelhas e às

cabras) e aqueles que só comercializavam carne de porco tinham que comprar os animais vivos em locais da cidade indicados, fazer a matança e vendê-los no próprio local. Durante a Quaresma todo o comércio de carne era proibido. Os peixeiros não podiam sair da cidade para comprar peixe aos pescadores, tendo de ir ao seu encontro nos cais citadinos. Qualquer pessoa que transgredisse estas e muitas outras regras sujeitava-se a ser expulsa da sua corporação, a punições, à tonsura e ao exílio.

O sistema, que foi claramente criado para desencorajar a livre iniciativa e o enriquecimento, era justificado com referência à ordem natural do universo, estabelecida por Deus. Deverá ter resultado também num balanço negativo para o comércio. No entanto, poder-se-á imaginar, tal como acontecera com toda a legislação bizantina, que as disposições do *Livro do Prefeito* foram mais esquecidas do que observadas. Também pudemos constatar a existência de membros da aristocracia que, embora estivessem proibidos de se dedicar ao ramo comercial, começaram a investir algumas das suas posses na compra de lojas, das quais podiam esperar um rendimento de cerca de cinco por cento das respectivas rendas. Um documento interessante do mesmo período relata uma série destas aquisições: uma loja de linho no Fórum, localizada entre duas colunas do pórtico, custara setecentos e vinte soldos, e estaria a render trinta e oito; parte de uma loja que vendia artigos sírios fora vendida por quatrocentos e trinta dois soldos e estaria arrendada por quinze, etc. (70).

A abertura da sociedade bizantina às oportunidades de comércio e, paralelamente, o crescimento de uma classe profissional são especialmente evidentes no século XI. Com a morte do imperador Basílio II (1025), o Império expandira-se novamente às suas fronteiras «ideais», nomeadamente, o Danúbio de um lado e o Eufrates do outro; e embora se tivesse ainda realizado outras pequenas conquistas (o reino arménio de Ani, Edessa, a costa oriental da Sicília), considerava-se que um maior alargamento não era necessário, nem praticável. Durante algum tempo, não se registara qualquer ameaça de maior ao longo das fronteiras, pelo que, finalmente, a sociedade podia passar de um estado de alerta militar permanente para uma situação em que reinava a paz. Ao nível institucional esta mudança reflectia-se no desmantelamento gradual dos «temas» e, por conseguinte, dos exércitos «temáticos», na crescente importância dos magistrados públicos nas províncias e na centralização do comando do exército nas mãos de dois generais, um para o Oriente, outro para o Ocidente – por outras palavras, no regresso ao sistema do Período Inicial

bizantino. Extinguiu-se o sistema em que a posse de terras estava aliada ao serviço militar e a obrigação de servir no exército foi substituída por um imposto que, de novo como no Período Inicial, foi usado para recrutar mercenários estrangeiros, que eram agora escandinavos, russos, francos, árabes, cumanos, entre outros. Do ponto de vista monetário, notamos uma ligeira adulteração do ouro no reinado de Constantino IX (1042-1055) e uma maior circulação da prata e do cobre – um sinal claro da grande actividade económica e do crescimento de uma economia urbana. Do ponto de vista demográfico, poder-se-á provavelmente postular a ocorrência de migrações do campo para as cidades, o que não terá acontecido sem os seus riscos. Por fim, e talvez mais significativamente, a classe de comerciantes e artesãos libertara-se das amarras da anterior legislação e assumira um papel com relevo político. Homens novos, que não oriundos das famílias bem estabelecidas da Ásia Menor, Central e Oriental, mas vindos antes da capital e das cidades da zona costeira do mar Egeu, ascenderam ao topo. Encontramos inúmeras referências a esta tendência. Quando, por exemplo, o imperador Miguel V tentara livrar-se da imperatriz Zoé, já envelhecida (1042), cobrira «o gentio do mercado e os artesãos» de títulos, ainda que em vão: aquelas classes profissionais eram tão leais à dinastia legítima que montaram cerco ao palácio imperial, e o imperador fora obrigado a abandonar o trono, depois de três mil pessoas terem sido mortas no tumulto⁽⁷¹⁾. O imperador seguinte, Constantino IX, «admitira no senado praticamente toda a multidão do mercado», segundo observa Pselos com pesar, embora ele próprio pertencesse à classe dos «homens novos»⁽⁷²⁾. Isaac Comneno (1057) e Nicéforo Botaniates (1078) ascenderam ao poder com a ajuda de comerciantes e corporações profissionais, enquanto Constantino X (1059-1067), por seu lado, chegara ao ponto de abolir todas as distinções entre senadores e cidadãos comuns, elevando os «artesãos» a títulos superiores⁽⁷³⁾. Não foi em vão que Cecaumeno dera o seu conselho: «Prestai a máxima atenção aos acontecimentos na capital para que nada vos escape. Tende espiões em todas corporações, e em todo o lado, para que possais saber tudo o que estiver a ser maquinado»⁽⁷⁴⁾.

É uma das maiores tragédias da história bizantina que a ascensão social e económica do século XI tenha sido interrompida antes de ter atingido resultados consistentes, excepto talvez na área da literatura e das artes. A causa imediata terá certamente sido militar e política: a invasão dos Balcãs pelos Pechenegues, a rápida perda da maior parte da Ásia

Menor para os Turcos Seljúcidas, a guerra com os Normandos e o efeito negativo das Cruzadas. Teriam estes reveses sido evitados se o Império tivesse mantido a sua antiga estrutura «saúdável» assente nos «temas» e num exército autóctone? É fácil culpabilizar os imperadores «civis» do século XI pela sua falta de prudência, e a maioria dos historiadores assim o fizeram. Com efeito, é mais difícil discernir as causas mais profundas do colapso da década de 1070. A desmilitarização poderá ter sido uma delas; outra fora certamente a expansão do Império anteriormente conseguida – não até às suas «fronteiras nacionais» como muitos eruditos o defenderam, mas até muito para além de quaisquer fronteiras razoáveis, alcançando países e povos que não tinham qualquer afinidade ou simpatia pelo governo de Constantinopla.

O «salvador» que fora chamado para reunir as peças do Estado desmoronado, Aleixo I Comneno, enfrentara uma tarefa extremamente difícil e, provavelmente, terá feito o seu melhor, dentro das suas capacidades. Infelizmente, a sua visão era limitada e reaccionária. Membro de uma pequena família de proprietários da Ásia Menor, não sentia simpatia para com a nova classe comercial, e o seu maior erro fora conceder a Veneza (em 1082 ou 1092) licenças de comércio em Constantinopla e em outras trinta e duas cidades, desde o Adriático até à costa síria, com total isenção de pagamento de direitos alfandegários. Com esta medida, o futuro económico do Império fora minado de uma vez para sempre. A presença dos Venezianos e de outros comerciantes italianos implicava, como é evidente, que as cidades bizantinas permanecessem aparentemente movimentadas, embora o grosso dos lucros fosse escoado para o Ocidente. Assim, o centro de gravidade do Estado comneno regressou para a terra, agora muito reduzida, e, até certo ponto, nas mãos dos grandes proprietários. A crise política fora acompanhada de um colapso monetário: na década de 1070, o valor da moeda bizantina descera mais de metade e nunca mais terá recuperado. A necessidade de continuar a pagar a mercenários estrangeiros quando os cofres do Estado estavam vazios obrigou Aleixo I a confiscar os tesouros das igrejas, uma medida temporária que suscitara muita censura. Uma solução a longo prazo consistia no sistema da *pronoia*, sobre o qual já falámos, mas à custa da diminuição dos rendimentos proveniente dos impostos.

A divisão do Império estava a tornar-se uma clara possibilidade e fora inclusivamente sugerida a Aleixo, antes de este se tornar imperador, pelo seu cunhado Nicéforo Melisseno. Fora também contemplada por

João II, no que diz respeito às suas províncias a sudeste. Com efeito, ela veio a ocorrer na década de 1080, e até mais tarde, quando o Chipre, algumas partes da Ásia Menor Ocidental e, finalmente, Trebizonda se desanexaram. É talvez surpreendente que o Estado comneno tenha conseguido sobreviver durante um século, e até alimentado sonhos de glória. Conseguiu-o pelo facto de se ter tornado, em grande medida, uma questão de família. Aleixo I e os seus sucessores purgaram a velha aristocracia e rodearam-se dos seus parentes de sangue e de casamento, cujos títulos recentemente inventados reflectiam o seu grau de parentesco relativamente ao imperador em funções, sendo que também recebiam grandes concessões de terras e isenção de impostos. A reforma comnena marca a última importante transformação da sociedade bizantina: os Paleólogos deram continuidade ao que os Comnenos haviam feito, mas em escala menor.

Capítulo 3

O Desaparecimento e o Renascimento das Cidades

No século VI o Império via-se como um agregado de cidades. O livro de Hierócles enumera – ou melhor, enumerava, quando estava completo – 935 cidades. No entanto, dado que não incluía nem a Itália nem as províncias reconquistadas do Norte de África, o número total de cidades no reinado de Justiniano deveria ser superior a mil e quinhentos. É preciso lembrar que, na Antiguidade, o termo «cidade» (*polis* ou *civitas*) não era, rigorosamente falando, o equivalente a uma cidade, como hoje a entendemos: designava uma unidade auto-administrativa, havendo uma enorme diferença entre uma «cidade» como Alexandria ou Éfeso, por um lado, e um buraco obscuro como era Zeldepa, na Cítia, por outro. Contudo, habitualmente, uma «cidade» significava uma verdadeira cidade com uma área rural, sendo isso que se irá discutir em seguida.

As cidades do século VI eram, na maior parte, de origem antiga. No Oriente, algumas haviam sido fundadas no período romano, muitas terão sido estabelecidas por reis helenistas, enquanto muitas outras tiveram uma longa história que se estendia à mais remota Antiguidade. Embora seja verdade que prevalecera a área na qual o modelo urbano aumentara no Período Inicial bizantino, o número de cidades fundadas pelos impera-

dores cristãos era relativamente pequeno, e nenhuma delas se transformara num centro de grande importância. Não se pressupõe que o ano de 324 (ou qualquer outra data que se escolha para marcar o começo do Período Inicial bizantino) tenha representado uma transformação dramática para os habitantes das cidades, ou do campo. A vida continuou como dantes. Algumas transformações graduais estavam a acontecer, mas não eram suficientemente rápidas para que se pudesse pensar que uma nova época estaria a despontar.

O aspecto físico das cidades do Período Inicial bizantino pode facilmente ser visualizado graças aos seus vestígios que estão espalhados à volta do Mediterrâneo. Normalmente, eram rodeadas de muralhas: algumas tinham sido fortificadas muito cedo, outras pela altura da ameaça bárbara no século III d.C., outras no século IV. No interior das muralhas, o traçado das ruas era o mais regular possível, tanto quanto o terreno permitisse. Muitas vezes havia duas avenidas principais, o *cardo* e o *decumanus* romanos, que se intersectavam em ângulos rectos e se prolongavam até às portas da cidade. Estas avenidas eram bastante largas (daí o termo grego *plateia* que lhes fora atribuído) e ladeadas por colonatas cobertas que serviam de abrigo às lojas. No ponto de união das vias principais, ou algures noutro sítio, estava um fórum à volta do qual se agrupavam vários edifícios públicos: um centro religioso, os banhos públicos, uma sala do conselho, uma basílica usada para fins judiciais e outros, etc. Normalmente, havia um teatro do período anterior, por vezes também um anfiteatro (uma invenção romana que não se expandira muito nas províncias orientais) e, nas grandes cidades, um hipódromo. As necessidades básicas eram fornecidas pelos celeiros, aquedutos e cisternas. Os edifícios e lugares públicos eram decorados o mais sumptuosamente possível, com estátuas, pinturas e fontes. De facto, as cidades tinham muito orgulho nos seus monumentos: Cesareia, na Palestina, tinha um famoso *tetrapylon*, assim como também Bostra, na Arábia; Alexandria vangloriava-se do seu farol na ilha de Pharos, do Serapeum e do Caesareum; e Niceia, na Bitínia, distinguia-se pela regularidade dos seus edifícios⁽¹⁾.

A transição do paganismo para o cristianismo foi lenta em toda a parte. Muitos templos pagãos foram encerrados no final do século IV e no início do século V, mas noutros locais continuaram a ser utilizados. A sua transformação em igrejas, sempre que ocorria, nunca era imediata, sobretudo quando os cristãos os consideravam como estando assombrados por

demónios maléficos. Em Atenas, por exemplo (reconhecidamente, uma cidade de fortes tendências pagãs), os templos parecem ter sido secularizados em finais do século V, e foi apenas no século VII que o Pártenon, o Erectéion e o Hefáisto se tornaram igrejas. A principal igreja cristã era normalmente construída num local imaculado de antigas religiões, quase sempre a alguma distância do centro da cidade e rodeada por um conjunto de edifícios residenciais e administrativos utilizados pelo bispo. À medida que o cristianismo ganhava raízes mais profundas, cada vez mais igrejas foram construídas em homenagem a vários mártires, ou apenas como um gesto de devoção. Voltando ao caso de Atenas, está documentada a existência de catorze igrejas dos séculos V e VI, e terá havido, sem dúvida alguma, muitas mais. Na época de Justiniano, havia por toda a parte um número excessivo de igrejas, cuja manutenção, como vimos, estava a tornar-se um fardo demasiado pesado. Os mosteiros urbanos eram raros, mas já começavam gradualmente a aproximar-se das cidades e a afastar-se do campo. Outras tendências no urbanismo da Antiguidade tardia, como o abandono dos ginásios, não estariam associadas ao advento da Cristandade. Fora das muralhas das cidades havia extensos cemitérios (uma vez que era estritamente proibido enterrar os mortos *intra muros*), pomares e casas de campo, e, por vezes, um arrabalde judeu com a sua sinagoga.

Para os nossos padrões, as cidades do Período Inicial bizantino eram bastante pequenas. Antioquia, que, a seguir a Constantinopla e Alexandria, era a terceira maior cidade do Império Oriental, tinha no século VI uma área de cerca de 650 hectares dentro das muralhas. Laodiceia, na Síria, com 220 hectares, era grande quando comparada a outras cidades provinciais. Talvez um exemplo mais típico seja o caso de Niceia, cujas muralhas do século III ainda hoje existem: a área interior tem uma extensão máxima de 1450 metros de norte a sul e de este a oeste. Dara, na Mesopotâmia, fundada pelo imperador Anastásio em 505-507, e vista como uma das praças-fortes mais importantes da fronteira oriental, media cerca de 1000 por 750 metros. Não há, infelizmente, nenhuma forma de converter medidas de área em números de população: o espaço ocupado pelos edifícios públicos, as ruas, as praças e pomares, o tipo de habitações (com um ou vários pisos) e a extensão dos subúrbios, estão entre os múltiplos imponderáveis. Nem as fontes antigas apresentam quaisquer números fidedignos. Excepcionalmente, tivemos acesso a uma enumeração deta-

lhada dos corpos recolhidos em Jerusalém, depois da invasão da cidade pelos Persas em 614: o número total é de 66 509 (2). Contudo, não sabemos qual a relação proporcional deste número face ao da população global de Jerusalém, já para não mencionar o facto de que, em tempo de crise, as pessoas do campo das proximidades tendiam a partir em busca de protecção nas cidades muralhadas. De qualquer forma, não estaremos muito longe da verdade ao supor que uma grande cidade provincial como Laodiceia terá tido uma população de cerca de cinquenta mil habitantes, enquanto uma cidade provincial média talvez tivesse entre cinco mil e vinte mil. Pensa-se que Antioquia teria cerca de duzentos mil habitantes e Constantinopla, no século V, mais de trezentos mil.

Para o pensamento da época, havia uma distinção fundamental entre vida urbana e vida rural. Procópio, escrevendo na sua maneira mais tradicional, refere-se assim à cidade de Caputvada, fundada em África por Justiniano: «Uma muralha foi construída e a cidade também, e a condição do campo transformou-se subitamente. Os rústicos puseram de lado o arado e estão a viver como gente da cidade. Aqui, passam o dia no mercado, juntam-se para discutir os assuntos que são do seu interesse, negociam uns com os outros e fazem todas as outras coisas que estão de acordo com a dignidade de uma cidade» (3). Podemos imaginar quantos dos novos cidadãos de Caputvada perdiam o seu tempo nas assembleias a deliberar sobre questões de interesse público. Contudo, podemos ter a certeza de uma coisa: a cidade, e apenas a cidade, proporcionava muitas comodidades que eram consideradas essenciais na vida civilizada. Os homens, as mulheres e as crianças (incluindo o clero) iam regularmente aos banhos públicos e dedicavam bastante tempo ao ritual do banho. Esta prática ocorria normalmente durante o horário de trabalho, pois sabe-se que os banhos estavam mais vazios à hora do almoço e ao fim do dia (4). O teatro e o hipódromo eram muito populares e neles também ocupavam uma boa parte do seu dia: as representações teatrais começavam por volta do meio-dia e duravam até ao fim da tarde. Para os mais cultos havia as exhibições dos retóricos: talvez possamos chamar-lhes palestras públicas, salvaguardando-se o facto de se dar mais ênfase às competências literárias do que propriamente à transmissão de informação. Finalmente, havia o prazer de encontrar os amigos, de conversar à sombra das colunatas ou de ir à taberna. A vida social tinha um grande relevo nas cidades.

O teatro, as lutas entre animais selvagens e o hipódromo eram os principais alvos das invectivas eclesásticas. «O teatro está cheio», critica João

Crisóstomo, «e toda a gente está sentada nas filas de cima. Muitas vezes o próprio tecto está de tal forma coberto de homens, que não se conseguem ver nem as telhas, nem as lajes de pedra – nada se vê para além de cabeças e corpos»⁽⁵⁾. Sabemos muito pouco acerca do conteúdo das representações dado que, ainda que algumas peças novas pudessem ter sido escritas nesse tempo, nenhuma sobreviveu. No entanto, sabemos que algumas eram do tipo tradicional: eram representadas com máscaras e incluíam personagens fictícias, tais como reis, generais, médicos e sofistas. De modo a demarcar a sua própria moralidade, João Crisóstomo sublinha o facto de os actores pertencerem à arraia-miúda – possivelmente enroladores de cordas, vendedores de legumes ou até mesmo escravos⁽⁶⁾. E havia também a pantomima que envolvia a dança e a música e, ao que parece, ocasionalmente alguma nudez: «Quando vos sentais num teatro e arregalais os olhos para os membros desnudados das mulheres, ficais deliciados durante algum tempo. Mas, depois, que febre violenta haveis espoletado! Havendo por uma vez enchido as vossas cabeças com aquelas visões e com as canções que as acompanham, ficais a pensar nelas mesmo nos vossos sonhos»⁽⁷⁾. Se ao menos, suspira o nosso pregador, fosse possível abolir o teatro! Era a fonte da desordem civil, do adultério, da feitiçaria, e da desgraça para as mulheres. Mas já que o teatro não podia ser abolido, seria, pelo menos, possível evitá-lo⁽⁸⁾. Manifestamente, fora o Diabo quem construía os teatros nas cidades. As pessoas abandonavam inclusivamente as suas lojas e negócios para irem ao teatro, e, quando os actores diziam algo indecente, o público, insensatamente, ria-se em vez de os apedrejar. «Vós preferíeis não ver uma mulher nua no mercado, ou até mesmo em vossa casa, no entanto, correis avidamente para o teatro. Que diferença faz a mulher que se despe ser uma prostituta? Tem o mesmo corpo que o de uma mulher livre. Por que razão é tal permitido quando estamos em comunidade e vergonhoso quando estamos sozinhos? Na verdade, seria melhor colocarmos a cara na lama do que assistir a tais espectáculos»⁽⁹⁾.

Os historiadores têm cegamente seguido os Padres da Igreja, denunciando a libertinagem vergonhosa que caracterizava o teatro do Período Tardio antigo. Por muito indecentes que fossem as representações (ainda que, à luz dos nossos padrões modernos, terão talvez sido relativamente inócuas), importa destacar que os padres viam no teatro um concorrente perigoso: roubava-lhes a clientela e era um sorvedouro de dinheiro que, de outro modo, talvez pudesse ir parar aos cofres da igreja. As acusações

de indecência não eram, em todo o caso, aplicáveis ao hipódromo que atraía multidões ainda mais vastas, sendo mesmo regularmente frequentado pelo próprio imperador. Poder-se-ia apenas argumentar que provocava tumultos e fomentava as práticas de magia. Além disso, não era um escândalo que as pessoas soubessem a raça, a ascendência, a idade e o nome dos seus cavalos favoritos, ou que auriga iria partir de que porta e o cavalo que iria guiar, quando desconheciam as epístolas de São Paulo⁽¹⁰⁾? Parece que uma boa parte da população urbana ligava pouco a estas denúncias. O historiador Menandro Protector, falando da sua juventude desperdiçada no reinado de Justino II (565-578), afirma ter posto de lado os seus estudos de direito, em favor das corridas no hipódromo, da pantomima e dos combates⁽¹¹⁾.

Das grandes capitais de Antioquia e Constantinopla, tal como retratadas por João Crisóstomo, podemos ir até uma cidade provincial muito pouco helenizada, nomeadamente, Emesa (Homs) na Síria. A Vida de São Simeão, o Louco, oferece-nos uma ideia geral desta cidade, em meados do século VI⁽¹²⁾. Uma vez que Simeão era um marginal, relacionara-se sobretudo com gente do mais baixo estrato social, embora tivesse também estabelecido alguns contactos entre a população mais respeitável: de facto, o seu amigo mais chegado e protector, o diácono João, era um homem de posses. Temos também conhecimento da existência de um homem rico que chicoteava os seus escravos, e ao qual, numa dada ocasião, o seu copeiro roubou quinhentas moedas de ouro; bem como de um mercador que ia em peregrinação a Jerusalém. A manufactura está apenas representada através de um judeu, soprador de vidro, à volta de cuja mufla os pedintes se juntavam para se aquecerem. As tabernas eram numerosas e, de certa forma, diferenciadas, tanto que uma casa pública (*kapêlos*) não era a mesma coisa que um *phouskarios*, onde se vendia uma mistura barata de vinho e água (*posca*, em latim), para acompanhar tremoços e grão-de-bico, à laia de petisco. Encontramos também um pasteleiro, cuja loja permanecia aberta mesmo durante a semana santa, e vendedores de bolos que colocavam as suas bancas junto à igreja principal. Havia médicos na cidade, mas também feiticeiras que faziam amuletos. Os víveres vinham do campo, nas redondezas da cidade: encontramos um almocreve que saía todas as manhãs da cidade para comprar vinho directamente ao produtor e que, com o tempo, acabara por abrir a sua própria taberna. As pessoas saíam igualmente da cidade para lavar roupa no rio Orontes, que ficava a cerca de um quilómetro e meio a oeste.

No estrato mais baixo da cidade incluíam-se os mimos e os malabaristas que representavam no teatro, bem como uma imensa multidão de prostitutas, bailarinas e pedintes. Os padrões da moral eram bastante frouxos: o filho do diácono João fornicava com uma mulher casada, um homem rico era infiel à mulher, e o santo poderia prever que as meninas de um grupo que cantava nas ruas haveriam de crescer para se tornarem tão libertinas como o comum das mulheres na Síria. Os padrões de higiene eram igualmente baixos: fora do portão da cidade havia um monte de lixo sobre o qual jazia um cão morto, e o santo não hesitava em vomitar no meio do mercado. No entanto, existiam banhos públicos, um para homens e outro para mulheres, bem como escolas para rapazes. Não há referências a nenhum estabelecimento de ensino superior.

Enquanto as mulheres mais respeitáveis ficavam em casa, os homens passavam o tempo na rua. Num mesmo bairro toda a gente se conhecia, mas quando se ia para um bairro diferente já não se seria reconhecido. Os jovens vagueavam pelos lugares públicos, dançavam e bebiam nas tabernas e relacionavam-se com prostitutas. Também jogavam um tipo de jogo num campo aberto, fora das muralhas, que envolvia duas equipas, bem como a utilização de «portas» ou balizas. Uma vez que Emesa não dispunha de hipódromo, não existem quaisquer referências a aurigas, nem às usuais rivalidades entre os apoiantes dos Verdes e os adeptos dos Azuis. As lutas sectárias parecem estar igualmente adormecidas, muito embora a população incluísse jacobitas, cristãos ortodoxos e judeus. Podemos mencionar, nesse sentido, o maior hinógrafo bizantino, Romano, *o Melodista*, que é referido como sendo um judeu convertido de Emesa.

Em grande medida, o tipo de vida urbana que temos vindo a descrever continuou nas províncias orientais até meados do século VI e, de forma decrescente, até meados do século VII. Naturalmente, havia variações regionais. Nos Balcãs, as condições de vida urbanas foram seriamente perturbadas pelos Hunos de Átila em 441-447 e, novamente, em 479, pelos Ostrogodos de Teodorico. As maiores cidades do interior caíram: Singiduno (Belgrado), Naissus (Niš), Sirmio (Sremska Mitrovica), Marcianópolis, Serdica (Sófia). Em 449, Naissus não era habitada⁽¹³⁾ e estava ainda em ruínas cem anos depois, quando Justiniano a fortificou⁽¹⁴⁾. Stobi e Heracleia Lincestis sucumbiram aos Ostrogodos. Certamente, alguns dos estragos foram reparados, mas, na melhor das hipóteses, tratara-se de uma restauração parcial, e que não perdurara muito tempo, uma vez que tudo fora destruído aquando das invasões dos Ávaros

e dos Eslavos. No entanto, em mais lado nenhum acontecera uma mudança dramática como esta no século V. Algumas cidades expandiram-se, enquanto outras diminuíram. Sabemos, por exemplo, que Citópolis, na Palestina, estava em declínio, assim como Pérgamo na Ásia Menor. O mesmo se poderá dizer de Cyrrhus, no Norte da Síria, onde a *curia* municipal desaparecera e onde não era sequer possível encontrar um padeiro decente⁽¹⁵⁾. As causas desse declínio eram, sem dúvida, complexas. Da Síria chegamos a provas assinaláveis que apontam para uma deslocação da actividade artesanal para as aldeias, de modo que os camponeses já não precisavam de se deslocar até às cidades para venderem os seus produtos e para se abastecerem daquilo de que necessitavam. A transição das corporações para o campo encontra-se bem documentada na legislação imperial. O crescimento dos mosteiros, que absorveu artesãos, assim como agricultores, terá também contribuído para este processo. Contudo, é prematuro afirmar que todas as pequenas cidades estavam a diminuir e as grandes a aumentar entre os séculos IV e VI. Precisamos de mais informação antes de conseguirmos compreender esta tendência generalizada.

À medida que nos aproximamos do ano 500 começaram a emergir alguns sinais perturbadores. O primeiro foi puramente fortuito: o período em questão testemunhou uma sucessão, fora do vulgar, de secas, pragas de gafanhotos, terramotos e outras calamidades. É importante que se compreenda que o abastecimento de uma cidade se baseava num equilíbrio frágil. De um modo geral, as cidades subsistiam através dos produtos agrícolas dos seus territórios. E quanto mais densa a rede de cidades, menores os seus respectivos territórios. O Egipto fora quase único no Oriente, pela forma como contara com vastos excedentes de produção agrícola que, no entanto, se destinavam na sua totalidade ao abastecimento de Constantinopla e dos exércitos imperiais. Para além do mais, o transporte por estrada era extremamente lento e dispendioso. Uma cidade costeira tinha capacidade para suportar uma escassez temporária no abastecimento, mas quando uma calamidade atingia uma cidade do interior e as suas provisões de reserva se esgotavam, as pessoas teriam de passar fome. O que esta situação significaria na prática é vividamente ilustrado pelo caso de Edessa (Urfa). Depois de vários terramotos e do surto de uma doença infecciosa ocorrera, no ano 500, uma praga de gafanhotos que atacara as colheitas de uma vasta área, estendendo-se desde o Mediterrâneo, atravessando o Norte da Mesopotâmia e prolongando-se até à fron-

teira com a Arménia. Reduzidos à miséria, os camponeses tiveram de vender as suas terras e o seu gado por valores irrisórios, e seguiram para as cidades para viver de esmolas. O preço do trigo subira: com um soldo já não se compraria duzentos e quarenta galões de trigo mas apenas trinta e dois. O mesmo acontecera com o preço da cevada: com um soldo seria agora possível comprar apenas oito galões de cevada, quando esse era o valor que anteriormente se daria por quatrocentos. Todos os invernos morriam pessoas à fome nas ruas de Edessa, cerca de cento e trinta por dia, esgotando-se todas as sepulturas disponíveis. Devido às precárias condições de higiene, irrompera uma peste que se estendeu de Nísibis a Antioquia. A colheita de 501 fora fraca, pelo que o preço inflacionado do trigo permaneceria quase estagnado, descendo apenas em 502 para noventa e seis galões por soldo, ainda assim, mais do dobro do preço normal. O conjunto de desastres registados pelo cronista de Edessa inclui o colapso provocado pelo terramoto de Nicópolis (Emmaus), Ptolemaïs (Acre), metade de Tiro e Sídon, e a tomada de Amida pelos Persas, de onde se carregou oitenta mil mortos para fora dos portões⁽¹⁶⁾. Teriam sido precisos muitos anos, até mesmo várias gerações, para recuperar totalmente de tal combinação de calamidades. Esta pausa não fora concedida a muitas províncias orientais.

Outro sintoma da desintegração fora a violência urbana. É evidente que se pode argumentar que os distúrbios não eram nada de novo, e que, nos últimos dois séculos, o que não faltara fora a ocorrência de distúrbios por causa de comida, da religião e também do teatro. No entanto, a partir do reinado de Anastásio registara-se uma escalada de violência que se centrara cada vez mais no hipódromo. As duas principais facções, os Azuis e os Verdes, chegavam frequentemente a vias de facto e acabariam a cometer o crime de fogo posto. A lista destes distúrbios é muito longa e alguns deles resultaram em enormes danos, como o grande massacre de Antioquia, em 507, e a famosa revolta de Nika, em Constantinopla (532), da qual se diz ter resultado em trinta mil cadáveres e reduzido o centro da cidade a cinzas. Quando Antioquia fora quase completamente destruída por um terramoto em 526, com a morte de quase duzentas e cinquenta mil pessoas, as facções adversárias reconciliaram-se, mas por pouco tempo⁽¹⁷⁾. Especialmente arrepiante (se bem que, sem dúvida, algo exagerado também) é o relato de Procópio sobre os bandidos do hipódromo que, conforme alega, tiveram o total consentimento do imperador Justiniano para roubar e matar, violar mulheres e extorquir dinheiro,

levando a que cidadãos respeitáveis não se atrevessem a sair à rua após o anoitecer⁽¹⁸⁾. À luz da nossa própria experiência, não teremos dificuldade em imaginar esses bandos de jovens com longas barbas e bigodes, o cabelo comprido às torcidas, vestidos com roupas deliberadamente bárbaras, e que tomavam parte em guerras de gangues, quando não estavam a atacar pessoas inocentes. Não teremos igualmente dificuldade em acreditar naquilo que todas as fontes bizantinas são unânimes em afirmar, nomeadamente, que se tratava de meros actos de vandalismo, e nada mais. Tal como se tem vindo recentemente a demonstrar⁽¹⁹⁾, os Azuis e os Verdes não tinham fins políticos, não haviam sido explicitamente alvo de injustiças sociais, nem pertenciam a nenhuma entidade religiosa. Embora o vandalismo não assente em nenhuma filosofia, ninguém poderá negar que se trata de um sintoma – seja ele de decadência urbana, ou de perda de valores, ou mesmo de uma sociedade demasiado apagada e arremetada.

Enquanto as cidades bizantinas sofriam a combinação de efeitos da escassez de alimentos, das catástrofes naturais e da violência facciosa, um golpe completamente inesperado abatera-se sobre as mesmas – a peste bubónica de 541-542, a primeira do seu género relatada na história, fora, sem dúvida, um desastre de uma magnitude sem precedentes. Com origem na Etiópia, espalhou-se a partir do Egipto, seguindo as vias de comunicação marítima, a todas as partes do mundo mediterrânico, alcançando a Espanha a ocidente e a Pérsia a oriente. Em Constantinopla, a praga irrompera na Primavera de 542 e assolara a cidade durante quatro meses. Segundo Procópio, que testemunhara a situação com os seus próprios olhos, o número de mortos terá ascendido aos cinco mil, e, posteriormente, aos dez mil por dia⁽²⁰⁾. Dado que as sepulturas estavam já todas ocupadas, e não havia tempo para escavar outras, passara-se a empilhar os corpos junto à costa, ou então a atirá-los para as torres de Sycae (Gálata), de onde emanava um cheiro nauseabundo que invadia toda a cidade. Além disso, ao surto inicial seguiram-se vários outros: a existência de epidemias devido à praga, ou de outras doenças não especificadas está documentada em 555, 558, 561, 573-574, 591, 599 e no início de século VII. Antioquia fora assolada pela peste bubónica quatro vezes, com intervalos de aproximadamente quinze anos. O próprio historiador Evágrio contraía a doença quando criança. Mais tarde, perdera a mulher, vários filhos, um grande número de escravos e proprietários agrícolas e, no quarto surto, a filha e o neto⁽²¹⁾.

É impossível calcular o número de vítimas. Quando Procópio nos diz que «aproximadamente toda a raça humana fora aniquilada» (22), ou que todos aqueles que haviam sobrevivido às anteriores catástrofes naturais foram levados pela praga (23), estará nitidamente a entrar num exagero retórico. Ainda assim, é possível que cerca de um terço, ou mesmo metade da população de Constantinopla, tenha morrido em 542, sabendo-se que algumas cidades terão ficado praticamente desertas, enquanto outras terão sido menos afectadas. O facto comprovado de que os jovens adultos eram particularmente susceptíveis à doença, associado aos ciclos de quinze anos de recrudescimento, deverá ter levado a consequências demográficas extremamente graves. Não menos sérios foram os respectivos efeitos a nível económico: todas as ocupações normais foram interrompidas, os preços dos produtos triplicaram e quadruplicaram, a fome instalara-se, os campos ficaram desertos e os agricultores que restaram foram sobrecarregados com impostos adicionais sobre a terra não produtiva dos seus falecidos vizinhos (24).

Não há dúvida de que as pragas do século VI, combinadas com uma sequência de desastres naturais sem precedentes, foram um factor, talvez determinante, que conduziu ao colapso da vida urbana. É, pois, um facto (embora alguns historiadores tenham ainda dificuldade em reconhecê-lo) que, um pouco por toda a parte do Mediterrâneo, as cidades, tal como existiam na Antiguidade, diminuíram e mais tarde praticamente desapareceram. Esta situação verificou-se em épocas distintas e em províncias diferentes, sendo a causa imediata, normalmente, a invasão estrangeira. A facilidade com que as cidades muralhadas cederam ao inimigo, que muitas vezes nem era muito numeroso, nem belicamente habilidoso na montagem de cercos, e a ausência de um restabelecimento após o inimigo ter retirado, mostravam, contudo, que as hostilidades militares constituíram apenas o último choque que derrubara um edifício trémulo, que já ameaçava ruir. À medida que as nossas fontes históricas escasseiam depois do reinado de Justiniano, ficando reduzidas a testemunhos pontuais após 602, torna-se difícil documentar este processo com base no material escrito. Estamos reduzidos a relatos cheios de lacunas sobre várias calamidades e a vagos ecos de colapso geral da lei e da ordem. Depois da morte do imperador Maurício (602), o conflito civil abateu-se, de repente, «por todo o Oriente, na Cilícia, Ásia, Palestina e até Constantinopla». As pessoas matavam-se umas às outras no mercado, assaltavam as casas, atiravam mulheres, crianças e homens de idade pela janela, roubavam e

incendiavam. A onda de agitação espalhou-se até às províncias balcânicas e foi apenas graças à milagrosa intervenção de São Demétrio que Tessalónica fora poupada⁽²⁵⁾. É com estes cenários de desordem que cai o pano.

As provas do colapso das cidades são em grande parte arqueológicas. Dever-se-á aqui sublinhar que, embora muitas escavações tenham sido conduzidas em diferentes partes do Império, são relativamente poucas as que têm sido conduzidas de uma forma suficientemente metódica. A construção de cidades modernas sobre locais antigos também dificultou a investigação em alguns centros que seriam da maior importância para nós, principalmente Constantinopla e Tessalónica. A informação disponível é, assim, ainda bastante retalhada, porém, suficiente para que possamos retirar algumas conclusões. Aqui estão alguns exemplos referentes a diferentes províncias.

Nos Balcãs, como já dissemos, a vida urbana entrara em séria ruptura em meados do século V. A reconstrução que tivera lugar na primeira metade do século VI não fora muito extensa e não perduraria por muito mais do que algumas décadas. Sirmio, outrora capital imperial, nunca recuperara depois do saque huno, havendo ficado completamente deserta depois da sua rendição aos Ávaros, em 582. Se formos até Stobi, uma capital de província, encontraremos vestígios de construções na primeira metade do século V e novamente depois do saque ostrogodo, em 479. Não obstante, não encontraremos nenhuma actividade de construção civil depois do século VI, nem nenhuma moeda até ao século VII. Em Heracleia Lincestis, apenas parcialmente escavada, o cenário é idêntico: a igreja episcopal foi reconstruída no início do século VI e a última moeda divulgada é de Justino II. A pequena cidade de Bargala na Macedónia II (perto da actual Štip) fora aparentemente deslocada para uma posição mais defensiva no século V e extinguiu-se pouco depois de 585. A oriente, na moderna Bulgária, descobrimos que Serdica, que havia começado como uma pequena cidade fortificada no reinado de Marco Aurélio, se expandira bastante no início do século IV, talvez durante o reinado de Constantino, tendo voltado aos seus contornos iniciais (uma área de quinze hectares) no século VI, pelo que não voltamos a ouvir falar dela desde essa altura. Nicópolis do Istro, fundada por Trajano, fora aparentemente abandonada no século VI: alguns dos seus habitantes poder-se-ão ter deslocado para norte, para um cume montanhoso, em Veliko Turnovo. Em Filipópolis (Plovdiv), a área urbana fora reduzida para metade no século VI, havendo a cidade sido posteriormente destruída.

Voltamos a ouvir falar dela no início do século XII, quando a população de arménios e os heréticos bogomilos estavam a viver no meio das antigas ruínas (26).

O mesmo panorama de abandono é visível na Grécia. Em Atenas, as escavações da Ágora deixam-nos concluir que terá havido uma devastação generalizada na década de 580, seguida de um período de existência temporária que durou até à segunda metade do século VII. Desde então, a área da Ágora fora completamente abandonada e a ocupação recuara até à Acrópole, até um recinto fortificado imediatamente a norte. Em Corinto, muitos dos habitantes migraram cerca de 580 para a ilha de Egina, enquanto a presença bizantina se mantivera no inacessível forte de Acrocorinto. No resto do Peloponeso, todas as cidades foram arrasadas. Relativamente à Grécia continental as provas são muito escassas. Em Tebas, na fronteira da Beócia, não há sinal de vida urbana entre o século VI e a segunda metade do século IX. Phthiotid Tebas (Nea Anchialos), na costa da Tessália, fora destruída no final dos séculos VI ou VII e, provavelmente, ocupada pelos intrusos eslavos: nunca se restabeleceu. Podemos acrescentar que, à excepção de Tessalonica e da ilha de Pharos, nem uma única igreja do cristianismo primitivo permaneceu de pé em toda a Grécia, não havendo vestígios de nenhuma actividade de construção civil entre cerca do ano 600 e o início do século IX.

Tessalonica, onde o prefeito da Ilíria tinha a sua sé, permaneceu em terras bizantinas durante os séculos das Trevas. As suas muralhas, que poderão ter sido construídas cerca de 450, encerravam uma área considerável: quase 1750 metros de este a oeste e 2100 metros de norte a sul. Uma massa de refugiados romanos «da zona do Danúbio, da Panónia, Dácia, Dardânia e outras províncias» (27) procuram a protecção destas muralhas e do patrono celestial da cidade, São Demétrio. Tessalonica, cercada cinco vezes pelos Eslavos e pelos Ávaros, e repetidamente visitada pelas pragas e pela fome, conseguira sobreviver como um minúsculo enclave bizantino rodeado por uma população muitas vezes estrangeira e hostil. A comunicação por via terrestre com a capital fora interrompida: em 698, o imperador Justiniano II tivera de combater para conseguir chegar a Tessalonica (28). Infelizmente, não temos informação arqueológica do estado da cidade nessa altura. A julgar pelos poucos textos disponíveis, os habitantes terão sido reduzidos a uma existência semi-rural, uma vez que temos informação de que, em dada ocasião, os Ávaros e os Eslavos, que estavam a avançar, acabariam por surpreender muitos deles enquanto

estavam a cultivar as suas terras fora das muralhas. No início do século IX, o clérigo, ao qual fora confiada a distribuição de caridade pelos pobres, recebia por este propósito uma recompensa de três porcos – dificilmente um sinal de uma economia urbana desenvolvida⁽²⁹⁾. A cidade de Filipos, a leste de Tessalonica, parece ter sido abandonada: não existe, em todo o caso, nenhum vestígio de qualquer actividade até à segunda metade do século X.

De particular importância para a nossa investigação é o destino das cidades da Ásia Menor. Expressou-se incredulidade perante a declaração do geógrafo árabe Ibn Khordâdbeh (c. 840), referindo que no seu tempo havia apenas cinco cidades na Ásia Menor, a saber, Éfeso, Niceia, Amorium, Ancira e Samala (?), bem como um número considerável de fortes⁽³⁰⁾. Contudo, podemos agora verificar que provavelmente não estaria muito longe da verdade. Vejamos alguns exemplos. Na Bitínia, a província asiática mais próxima de Constantinopla, apenas Niceia parece ter sobrevivido. Nicomédia, outrora uma grande capital do Império, jaz em ruínas no século IX. Cízico, a capital da província do Helesponto e uma cidade importante no período imperial romano, fora quase toda destruída com o terramoto de 543, deixando de existir algures no século VII. As suas imponentes ruínas foram usadas como pedreira durante a Idade Média, enquanto uma pequena povoação surgira em Artakê (Erdek) na parte ocidental da península de Cizicene.

Em relação à Ásia Menor Ocidental o material arqueológico é razoavelmente abundante. Éfeso, devidamente mencionada por Ibn Khordâdbeh, conseguiu sobreviver, embora reduzida em tamanho. O antigo centro urbano fora abandonado, talvez por altura da invasão persa, no início do século VII, e construída uma nova muralha da cidade, cercando uma área de cerca de novecentos metros quadrados entre o porto o cimo de Panayirdağ. Um pouco mais a oriente surgiu um forte isolado, centrado na Basílica de São João, o *Divino* (Ayasuluk). Sabemos que, no final do século VIII, a feira de Éfeso produzia um rendimento de cem libras em ouro⁽³¹⁾, o que, caso seja verdade, indica uma reviravolta comercial considerável. Todavia, os escavadores encontraram poucos vestígios de construções, excepto uma pequena igreja a substituir a anterior e muito maior Basílica de Santa Maria. Em Sardes, a capital da Lídia, a mudança foi ainda mais dramática. Provavelmente, por causa da invasão persa, a baixa da cidade fora praticamente abandonada e apenas o forte do cimo do monte continuara a funcionar na Idade Média. Em Mileto, a cidade medie-

val era menos de um quarto da antiga. Em Pérgamo, a desgraça abateu-se no século VII e, como em Sardes, apenas a acrópole permaneceu como um local fortificado. Não se sabe nada de definitivo sobre o destino de Esmirna, mas em Magnésia, no vale de Meandro, a cidade medieval cobria apenas uma pequeníssima fracção da antiga, uma área de cerca de 300 por 250 metros. Outros locais que foram investigados, como Nissa e Laodiceia, contam exactamente a mesma história, enquanto Colossae fora abandonada e levada para o forte de Chonae, famosa pelo Santuário de São Miguel.

Do interior da Ásia Menor conhece-se ainda menos. Amorium, na Frígia, fora considerada, nos séculos VIII e IX, um centro de grande importância, pelo que se sentira uma consternação generalizada quando a cidade fora capturada pelos Árabes, em 838, com um alegado resultado de trinta mil mortos e muitos milhares de prisioneiros. Infelizmente, Amorium nunca foi investigada, mas as suas ruínas são ainda visíveis e mostram que tinha uma área pequena. Em Ancira, a parte baixa da cidade parece ter sido abandonada depois de saqueada pelos Persas cerca de 622, sendo que apenas o forte do cimo do monte terá sobrevivido. Este último fora abundantemente fortificado, consistindo num cercado duplo, com o interior a medir quase 350 por 150 metros e o exterior cerca de 500 por 300 metros. O modo como este local era considerado a «cidade» de Ancira é sugerido pela inscrição mandada colocar por cima da porta do forte pelo imperador Miguel III, cerca de 859: «Aqueles que entrarem nesta porta e na cidade [...]»⁽³²⁾.

Um outro facto deverá ser mencionado neste contexto, dado que ofereceu a alguns historiadores a pista inicial para o dramático declínio das cidades bizantinas, nomeadamente, a queda vertiginosa no número de moedas de bronze em circulação. Em sítios que têm sido sistematicamente escavados, como Atenas, Corinto, Sardes e outros, tem-se verificado que as moedas de bronze, os trocos usados para as transacções do dia-a-dia, teriam existido em abundante número durante o século VI e (dependendo das circunstâncias locais) até algures no século VII, altura a seguir à qual terão quase desaparecido, tendo-se assistido depois a uma ligeira recuperação no século IX, para não mais se tornarem abundantes até à parte final do século X. Em Sardes, por exemplo, o século e um quarto que vai de 491 a 616 d.C. é representado por 1011 moedas de bronze, o resto do século VII por cerca de nove, e os séculos VIII e IX, conjuntamente, por não mais de nove⁽³³⁾. *Mutatis mutandis*, resultados semelhantes têm sido

obtidos em quase todas as cidades provinciais bizantinas. Parece que apenas em Constantinopla o declínio no volume de moedas de bronze não foi tão catastrófico. Também se sabe que nas áreas que permaneceram sob o controlo bizantino, as casas da moeda provinciais cessaram as suas funções: Nicomédia, depois de 627, Cízico e Tessalonica, depois de 629. No Quersoneso nenhuma moeda parece ter sido cunhada entre inícios do século VII e segunda metade do século IX.

É verdade que o governo imperial nunca deixou de emitir moedas, em ouro, prata e bronze; sabemos que durante os séculos das Trevas o exército continuou a ser pago em ouro – cada soldado recebia doze a dezoito soldos por ano. Contudo, é importante salientar o facto de o exército ser, em geral, pago apenas de três em três anos e, ocasionalmente, de quatro em quatro, de cinco em cinco ou até de seis em seis anos⁽³⁴⁾. Assim, é difícil imaginar como os soldados fariam face às despesas do dia-a-dia em termos monetários. Em regra, a existência de uma economia urbana é inconcebível sem a presença de um número adequado de trocos e, deste modo, apenas se poderá concluir que as transacções monetárias foram reduzidas a um nível mínimo; talvez até substituídas por alguma espécie de troca de géneros.

Se é verdade que o Império Bizantino do Período Inicial fora um agregado de cidades, o Período Médio poderá ser descrito como um agregado de *kastra* (fortificações). Até na linguagem corrente, o termo *polis* ficou confinado cada vez mais a Constantinopla, ao passo que lugares como Ancira ou Éfeso seriam designados por *kastron*. Acontece que a maior parte das antigas cidades da Ásia Menor e da Grécia foi construída à volta de uma cidadela situada num monte. Nestes casos, e como já vimos vezes sem conta, o povoado podia submeter-se livremente ao *kastron*, que ocupava o lugar de uma qualquer autoridade administrativa e eclesiástica que ali pudesse existir. O *kastron* servia de local de refúgio temporário em época de invasões inimigas, mas era demasiado pequeno e muitas vezes inacessível para constituir uma base para a vida urbana. As cidades situadas em terreno plano eram com frequência abandonadas, sendo Niceia uma das poucas excepções, na medida em que estava suficientemente afastada do inimigo. Noutros locais, como em Tessalonica, não havia possibilidade física de retirar para a cidadela sem, ao mesmo tempo, perder contacto com o porto, de modo que as antigas muralhas tinham de ser preservadas, mesmo que fossem demasiado extensas para as necessidades existentes.

Se é verdade que a vida urbana continuara por todo o Império, também assim aconteceu em Constantinopla. «Oh, estar na cidade!», suspiravam todos os bizantinos cultos, que por uma razão ou outra se encontravam nas províncias. Nicéforo Urano, governador de Antioquia por volta do ano 1000, teria trocado a sua vida pela de Calipso apenas por uma pequena brisa de fumo de Constantinopla⁽³⁵⁾. «Oh, terra de Bizâncio, Oh, três vezes feliz a Cidade, olho do universo, ornamento do mundo, estrela que brilha ao longe, farol deste mundo inferior, quem me dera estar em ti, a desfrutar de ti ao máximo! Não me afastes do teu seio maternal». Assim suspirava um autor bizantino do século XII forçado a ausentar-se numa missão diplomática⁽³⁶⁾.

Devemos agora voltar a atenção para a capital e traçar brevemente o seu desenvolvimento. Infelizmente, a informação arqueológica é ainda muito escassa, porém, temos uma grande quantidade de material literário, com base no qual é possível construir um «perfil» da cidade.

A fisionomia de Constantinopla fora determinada no acto da sua fundação. Neste aspecto, era semelhante às outras capitais que haviam sido criadas para o exercício da autoridade arbitrária, como São Petersburgo, Ancara ou Brasília. Mas não fora inteiramente construída *de novo*. Quando, depois de considerar outros locais possíveis, Constantino decidiu fixar a sua residência em Bizâncio (324), estava perante uma cidade de dimensões consideráveis, que ocupava o cabo de Seraglio, aproximadamente tão longe como a ponte de Gálata dos nossos dias. Bizâncio já existira cem anos antes de Constantino, mas o seu passado grego depressa foi esquecido, à excepção dos mitos vagos do herói epónimo Bizas e da sua mulher Fidaleia de Io, que terá sido transformada em vaca e atravessado o mar Bósforo a nado, para escapar ao moscardo que a perseguia. O aspecto da cidade em 324 parece ter devido menos aos antigos megarenses e mais à munificência dos imperadores Septímio Severo e Caracala. O centro cívico era organizado em redor de uma ágora, que é hoje representada por um espaço aberto em frente a Santa Sofia. Ali, os Romanos construíram um hipódromo e os banhos públicos de Zeuxipo, enquanto uma ampla rua ladeada por colunatas se estendia para ocidente, a partir da ágora, e em direcção às portas da cidade. A cidade tinha também dois portos fortificados do lado do Corno de Ouro, um teatro, um anfiteatro e vários templos. Os arquitectos de Constantino construíram a nova cidade sobre a antiga. A área urbana estendia-se até cerca de setecentos hectares (quase o equivalente à área de Antioquia) e do lado vol-

tado para a terra fechava-se através de uma muralha. O antigo centro cívico fora conservado, o hipódromo aumentado e, ao seu lado, num local que descia em direcção ao Propôntis (mar de Mármara), fora construído um vasto palácio imperial no qual os imperadores bizantinos iriam residir durante os próximos oito séculos. A antiga rua com colunatas estendera-se mais a ocidente, tornando-se a maior artéria da cidade (a Mesê), pautada aqui e ali por locais públicos. O mais importante entre estes últimos era um fórum curvo, em cujo centro se construíra uma coluna de pórfiro, coroada com uma estátua de Constantino, ao estilo do deus do sol Apolo Hélio. Aqui, também, havia uma casa do senado, dois arcos e uma fonte monumental. Várias estátuas antigas, roubadas das cidades das províncias orientais, ornamentavam as ruas e as praças. Contrariamente à crença comum, Constantino dava pouca importância ao seu programa urbano na sua recentemente adoptada religião cristã. Das muitas igrejas que mais tarde a tradição lhe atribuiu, muito poucas foram feitas em sua honra: possivelmente a Igreja da Paz (Santa Irene, ainda de pé, tendo sido reconstruída nos séculos VI e VIII) e a do mártir local Acácio, mas seguramente a dos Santos Apóstolos, que servira de mausoléu a Constantino e aos seus sucessores. Nos que respeita aos monumentos públicos, Constantinopla assemelhar-se-ia, provavelmente, a outras capitais imperiais do período tetrárquico, tais como Tréveris, Sírmio, Tessalonica ou Nicomédia.

Nas décadas que se seguiram à sua inauguração (330), Constantinopla conhecera uma expansão notável. Atraída pela distribuição gratuita de pão, pelas perspectivas de trabalho e pela proximidade da corte imperial, uma multidão de colonos viera para a cidade. Em 359, a cidade estava suficientemente desenvolvida para merecer, como Roma, um prefeito urbano. O abastecimento de água potável tivera de ser aumentado. Na sua nova Catedral da Sagrada Sabedoria (acabada em 360), o bispo de Constantinopla estava a começar a ultrapassar em influência e riqueza os incumbentes das mais antigas sés apostólicas. Teodósio I e os seus sucessores levaram ainda a cabo um programa de construção urbana: um grande novo porto, que deverá ter aumentado consideravelmente a capacidade comercial da cidade, novos armazéns, os fóruns teodosiano e arcadiano e os pomposos monumentos. As senhoras da dinastia que reinava competiam umas com as outras na aquisição das propriedades mais cobiçadas e na construção de mansões na cidade. Em 413, o circuito fortificado fora novamente alargado com a construção de muralhas duplas, as quais fizeram de Constantinopla um bastião de poder sem paralelo. O potencial

espaço urbano crescera para cerca de mil e quatrocentos hectares e a população para, provavelmente, trezentos mil a quatrocentos mil habitantes. Constantinopla era agora maior do que Roma, na altura em declínio, e que Alexandria ou Antioquia.

O cálculo estatístico da cidade no segundo quarto do século V é fornecido por um breve documento em latim, conhecido como *Notitia urbis Constantinopolitanae* ⁽³⁷⁾, que classifica os 14 distritos em que, como Roma, havia sido dividida. Eis alguns números totais: cinco palácios imperiais e nove reais; oito banhos públicos e 153 privados; quatro fóruns; cinco celeiros; dois teatros para além do hipódromo; 322 ruas; 4388 *domus* (casas abastadas); 52 pórticos; 20 padarias públicas e 120 privadas; e 14 igrejas. A administração e o policiamento da cidade eram conduzidos, sob a direcção do prefeito, por 13 *curatores* (um para cada distrito), 65 guardas-nocturnos, 560 bombeiros, entre outros. Ao todo, o gabinete do prefeito deverá ter contado com cerca de um milhar de empregados. Embora a *Notitia* houvesse sido elaborada depois da construção das muralhas de Teodósio, ela diz respeito unicamente à cidade de Constantinopla e mais dois subúrbios, nomeadamente, Sycae (Gálata) e o Distrito Catorze, mais acima, em direcção ao Corno de Ouro (provavelmente junto à moderna Eyüp). A vasta faixa entre a Cintura Constantina (que não fora desmantelada) e a Teodósia não fora evidentemente considerada urbana, permanecendo pouco populosa durante a Idade Média. Aqui se situavam vastos cemitérios, havendo sido também neste local que se estabeleceram alguns dos antigos mosteiros. De facto, poder-se-á suspeitar que a construção das muralhas teodosianas fora ditada não tanto pela crescente população, mas sobretudo por motivos de protecção e pela necessidade de incluir os grandes reservatórios de água no interior da área fortificada.

O rápido crescimento da capital nos séculos IV e V deverá ter criado graves problemas de abastecimento. Como já salientámos, a agricultura do mundo antigo não estava normalmente preparada para produzir excedentes em quantidade suficiente para satisfazer as necessidades vorazes de uma cidade nova, com cerca de trezentas mil bocas para alimentar. A vizinha Trácia conseguira cultivar uma boa quantidade de milho e vegetais, mas isso constituía apenas uma pequena gota no oceano. Além disso, a Trácia estava cronicamente sujeita aos ataques dos bárbaros, um perigo que o governo tentaria evitar através da construção, algures no século V, das Longas Muralhas, que descreviam um vasto arco desde aproximadamente Selímbria (Silivri), no Propôntis, até ao mar Negro, a uma distância

de cerca de sessenta e cinco quilómetros da capital. A costa ocidental da Ásia Menor tinha de alimentar as suas próprias cidades, bastante populosas. O único país capaz de abastecer Constantinopla de pão era o Egípto. Já no reinado de Constantino, a produção egípcia fora desviada de Roma para a nova capital, para assim formar a base da *annona*, a distribuição gratuita de pão. A quantidade em questão era a princípio de oitenta mil rações diárias, o que sugere uma população estipulada em cerca do dobro deste número. Pela época de Justiniano, a contribuição egípcia crescera para oito milhões de *artabae* (uma medida correspondente a três *modii* ou 24 galões), o suficiente para alimentar uma população de meio milhão de pessoas. Este não é o momento para discutir os muitos problemas que são colocados por estes números, mas é importante salientar a complexidade e potencial precariedade do sistema. A colheita egípcia dependia, primeiro que tudo, da cheia anual do Nilo. A produção tinha de ser colhida, medida pelos inspectores do governo e transportada para os celeiros de Alexandria, nunca depois do dia 10 de Setembro de cada ano. De Alexandria, o «ditoso transporte», tal como era chamado, partia em direcção a Constantinopla. Os riscos da navegação tinham de ser tidos em conta, em particular a passagem pelos Dardanelos, caso soprassem ventos contrários. De forma a salvaguardar esta eventualidade, vastos celeiros foram construídos na ilha de Tenedos, onde o milho era descarregado e armazenado, tal como se fazia também em Óstia para o abastecimento de Roma. Se a colheita egípcia fosse inadequada ou qualquer outra parte desta organização deixasse de funcionar correctamente, a população de Constantinopla correria o perigo de passar fome e teriam de ser implementadas medidas de emergência. Sabe-se de uma crise de fome que ocorrera em 409, a qual originou uma revolta sangrenta e uma reorganização dos embarques. Noutra ocasião, uma requisição imposta a preços artificialmente baixos teve de ser feita na Trácia, Bitínia e Frígia e, dado que não havia um sistema de transporte estabelecido a partir dessas regiões, os próprios produtores tiveram o fardo acrescido de transportar os seus cereais para a capital⁽³⁸⁾. Considerando-se tudo aquilo que podia correr mal, o abastecimento de Constantinopla funcionara, de um modo geral, com uma eficiência louvável, recebendo a mais alta prioridade por parte do governo. No entanto, é evidente que a própria existência de Constantinopla como grande cidade que era dependia de uma rede marítima de abastecimento que corresse sem dificuldades de maior.

É difícil determinar a data aproximada de quando a população de Constantinopla atingira o seu auge. Tal poderá ter acontecido por volta do ano 500. A partir dessa altura ouvimos falar cada vez menos da construção de grandes obras públicas, e cada vez mais da construção de igrejas. Justiniano, obviamente, era um grande construtor, mas os seus principais esforços foram direccionados para o sector eclesiástico e imperial. As condições da capital já deveriam estar em declínio quando a praga de 542 levava a que o índice de população caísse. Não há razão para supor que as perdas tivessem sido úteis. A peste, como vimos, continuou a atacar em determinados momentos durante o resto do século, mas já outras calamidades vinham a caminho. Em 619, a seguir à conquista de Alexandria pelos Persas, a importação de milho egípcio cessara. Se Constantinopla fora capaz de encontrar outras fontes de abastecimento, isso passara certamente pelo facto de haver na altura muito menos bocas para alimentar. Simultaneamente, registara-se uma praga. Em 626, a cidade estava cercada (e quase tomada) pelos Ávaros que devastaram toda a Trácia, reduzindo assim ainda mais as fontes de alimento disponíveis. Em 674-678 os Árabes bloquearam Constantinopla. Em 698 houve uma outra praga. Em 714-715, aguardando outro ataque árabe, o imperador Anastásio II expulsou da cidade todos aqueles que não conseguissem armazenar os seus próprios mantimentos para três anos – e, como podemos imaginar, a maioria não o podia fazer. Em 717-718 regista-se o segundo cerco árabe, no qual a Trácia fora novamente devastada. Em 747 houve uma outra praga, e tão extraordinariamente severa que, como relata uma fonte, a cidade ficara «quase inabitada»⁽³⁹⁾. «Devido à extrema necessidade», escreve um cronista:

engendrou-se uma maneira de colocar tábuas em cima de animais, seladas em forma de cestos quadrados, e assim remover os mortos, ou empilhá-los em carroças. Quando todos os cemitérios urbanos e suburbanos haviam sido ocupados, assim como as cisternas e valas, muitas vinhas foram escavadas e até os pomares dentro das antigas muralhas [isto é as Muralhas Constantinias] – e só assim se conseguia fazer face às necessidades⁽⁴⁰⁾.

O ano de 747 representa provavelmente o ponto mais baixo na história medieval de Constantinopla.

Não estamos em posição de documentar em pormenor o impacto deste declínio abrupto no dia-a-dia da capital, mas pode dizer-se que durante o

século VII ainda foram preservadas algumas condições comuns da vida urbana. Um texto curioso, intitulado *Os Milagres de Santo Artémio* (compilado pouco depois de 659), oferece-nos um quadro claro, embora parcial, da vida como ela realmente era durante a primeira metade do século⁽⁴¹⁾. Artémio fora um santo curandeiro de ascendência duvidosa (fora governador do Egito em 360) que se especializara em tumores, especialmente aqueles que afectavam os genitais. A sua igreja estava situada numa área com uma população predominantemente da classe trabalhadora, aproximadamente onde se situa hoje o Grande Bazar, sendo a sua clientela composta por pessoas comuns. A cura era obtida através de um processo de incubação, o que é o mesmo que dizer que os doentes dormiam na igreja e nas suas dependências, às vezes durante vários meses, na esperança de serem visitados pelo santo num sonho ou numa visão. Havia também uma associação de membros leigos, que participavam em todas as vigílias nocturnas e davam fundos para as velas, sendo os donativos recolhidos por um tesoureiro. Entre as pessoas de que há registo de cura milagrosa, várias vinham de regiões muito distantes: temos conhecimento de um africano, vários alexandrinos, alguns ródios e um mercador de Quios. Um dos alexandrinos era o guarda de um celeiro – descobrimos que tinha de permanecer dia e noite no local, pelo que não pôde dormir na igreja de Santo Artémio. «Sou um homem velho», disse ele ao santo, «e não posso deixar o celeiro e ficar convosco, pois se o abandonar, colocarão outro homem no meu lugar, e ficarei privado do meu alojamento e do meu sustento.» Outro alexandrino – isto aconteceu no reinado de Heraclio – era um bobo profissional, empregado na casa de um patrício, para que, tanto quanto sabemos, «dignitários se divertissem com representações teatrais». Tinha um espírito vivo e um sotaque engraçado, como o de todos os alexandrinos. Outros, que não constantinopolitanos, incluíam um homem de Amastris, um frígio e um trabalhador de cobre cilício, que exercia o seu ofício perto da igreja e tinha, como todos os seus compatriotas, um temperamento irascível. O local mais distante mencionado no texto é a Gália, para onde viajara um carpinteiro na qualidade de reparador de navios. Entre as profissões mencionadas em *Os Milagres de Santo Artémio*, encontramos marinheiros, um fabricante de velas que tinha a sua banca aberta até à noite, um fabricante de arcos e flechas, um curtidor, um comerciante de vinho, uma senhora responsável pelos banhos e vários cambistas ou banqueiros, cujos negócios eram declarados como desonestos. Os médicos, entrando em concorrência com

Santo Artémio, foram alvo de algumas críticas, e ficámos a saber que cobravam de oito a dez soldos para tratar o filho de uma mulher pobre – uma quantia equivalente aos rendimentos anuais de um trabalhador não especializado. Os banhos públicos fazem parte da vida quotidiana e eram patrocinados, entre outros, pelo diácono de Santa Sofia. Este homem, que tinha alguma posição social (estava relutante em dormir na igreja de Santo Artémio), era também o acreditado poeta da facção Azul; por outras palavras, deve ter composto canções e aclamações. Curiosamente, nada mais é dito sobre as facções. O seu papel na vida quotidiana dos cidadãos parece ter diminuído. Soubemos até mesmo que um estábulo, onde haviam sido guardados alguns cavalos de corrida, deixara na altura de ser usado. Os teatros não são de todo mencionados.

A impressão com que ficamos ao ler *Os Milagres de Santo Artémio* é a de que Constantinopla permanecera o centro da actividade comercial e artesanal (embora, talvez, a uma escala menor), numa época em que a vida urbana estava, como vimos, a deixar de existir na Ásia Menor e nos Balcãs. A grande crise na história da capital terá ocorrido na primeira metade do século VIII. Sobre este assunto obtivemos várias informações indirectas. Quando, em 740, as muralhas da cidade estavam gravemente danificadas devido a um terramoto, a população local foi incapaz de as reconstruir, pelo que o imperador teve de impor um imposto especial, talvez para contratar mão-de-obra estrangeira⁽⁴²⁾. Depois da praga de 747, o imperador Constantino V teve efectivamente de repovoar a cidade, trazendo colonos da Grécia e das ilhas do mar Egeu – por outras palavras, de áreas que estavam elas próprias muito despovoadas⁽⁴³⁾. É interessante notar que o aqueduto de Valente, que era o principal aqueduto da cidade, deixara de ser utilizado em 626, quando fora destruído pelos Ávaros, tendo sido reparado apenas em 766, onze anos depois da repovoação – e isto unicamente devido a uma seca particularmente severa. Mais uma vez, a força laboral necessária para este trabalho tivera de ser importada: mil pedreiros e dois mil caiadores do Ponto, quinhentos oleiros (para construir condutas de barro?) da Grécia e das ilhas, cinco mil trabalhadores e duzentos fabricantes de tijolos da Trácia⁽⁴⁴⁾. O que é espantoso acerca destes números é o facto de traduzirem o modo como nem sequer havia no local trabalhadores não qualificados. Tendo em conta que Constantinopla apresentava um défice no que diz respeito às fontes de água potável vizinhas, poder-se-á concluir que a população deverá ter diminuído dramaticamente, visto que pôde viver sem o principal aqueduto

por um período de cento e quarenta anos. Com efeito, deverá ter descido para números provavelmente bastante abaixo dos cinquenta mil habitantes, talvez para pouco menos de metade desse número.

Uma ténue luz sobre o aparecimento da cidade cerca do ano 760 é projectada por um texto particularmente confuso intitulado *Breves Notas Históricas* (*Parastaseis syntomoi chronikai*)⁽⁴⁵⁾. Trata-se de um trabalho de um autor pretensioso e ignorante, que pretende ser uma espécie de guia sobre as anteriores vistas memoráveis da capital. A imagem que evoca é a de abandono e ruína. Vezes sem conta é-nos dito que vários monumentos – estátuas, palácios, banhos – existiram outrora, mas haviam sido destruídos. Mais importante ainda, os restantes monumentos, muitos dos quais datados dos séculos IV e V, não foram entendidos pelo que representavam. Haviam adquirido uma conotação mágica e geralmente ominosa. Os desastres que ainda estavam para se abater sobre a cidade eram pressagiados em vários desabafos e inscrições, e deveriam ser vistos sob todas as perspectivas. Os «filósofos» que eram especializados em interpretá-los ficaram desanimados. «Seria bom», disse um deles, «se não vivermos para ver o que está destinado a acontecer. Quanto a mim, teria sido mais feliz se não tivesse lido aquela inscrição.»

Apesar daqueles prognósticos sombrios, Constantinopla começara em 755 um processo de recuperação bastante gradual, que iria continuar até à época das Cruzadas. No século VIII não se registaram quaisquer construções, excepto para os trabalhos de fortificação e reparação pelos estragos causados pelos terremotos. No século IX novos edifícios foram construídos, mas eram de características diferentes dos do Período Inicial bizantino: os locais de lazer já não eram exigidos e as novas construções, na sua maior parte, concentravam-se dentro do palácio imperial, que adquirira um ar das Mil e Uma Noites. Um espírito de «renovação» – ou seja, a reparação daquilo que fora destruído, em detrimento da criação de algo novo – foi cultivado pelos propagandistas nas cortes de Miguel III e Basílio I. A lista dos edifícios deste último imperador era particularmente instrutiva. Efectivamente, ela demonstra que quase todas as grandes igrejas da capital haviam entrado em decadência, algumas delas próximo da «extinção». Por isso, Basílio procedeu à renovação das vinte e cinco igrejas da cidade e de outras seis nos subúrbios. Todos os seus novos edifícios estavam no palácio imperial⁽⁴⁶⁾.

Em suma, se pudéssemos traçar um gráfico das venturas de Constantinopla, iríamos descobrir que este revelaria um declive muito acentuado

na mesma altura em que as cidades provinciais chegaram praticamente à estaca zero. Tão-pouco o padrão de recuperação era diferente na capital e nas províncias. No início do século IX, Corinto recuperou alguma vida; Patras e Lacedemónia, no Peloponeso, renasceram⁽⁴⁷⁾. Um pouco mais tarde, Selímbría e Ancira foram fortificadas novamente. Este movimento ganhou ímpeto no século X, atingindo o auge nos séculos XI e XII. Arqueologicamente, a recuperação está bem documentada em Corinto e Atenas, mas não tão bem na Ásia Menor. Contudo, é importante observar que as novas construções não possuíam nenhum do carácter monumental da Antiguidade tardia. As casas e lojas eram mal construídas e agrupadas de forma desordenada ao longo de ruas tortuosas. Sempre que possível, as ruínas que restavam eram incorporadas nos novos edifícios, mas de resto não havia continuidade no traçado, o que pressupõe uma fase de total negligência quanto à ordenação do território. Não há muitas provas, até à data, de centros urbanos tal como os que conhecemos da Itália medieval, com uma *piazza* ornamentada com uma catedral e o imponente palácio, ou castelo, do senhor local. De facto, quase não há vestígios de catedrais. No século XI, aqui e ali, era renovada uma igreja do Período Inicial bizantino que estivesse em ruínas, como acontecera em Serres, Verria, Kalambaka e, possivelmente, na Ócrida. Na maioria dos casos, parece que a vida urbana estava fragmentada por bairros, cada um com a sua pequena igreja. Os mosteiros urbanos, abrigando atrás as suas próprias cercas, eram frequentes e parecem ter atraído fontes de financiamento mais amplas do que a organização episcopal. Em Atenas, por exemplo, a maior igreja medieval que sobreviveu, a Panagia Likodê mou (a actual igreja russa), era monástica. A fraca qualidade das construções domésticas explica o seu consequente desaparecimento, mas, nos sítios onde foram escavadas e estudadas casas medievais bizantinas, descobriu-se que continham grandes vasos para armazenar produtos agrícolas, evidenciando uma vida intimamente ligada ao campo.

Os vestígios arqueológicos são complementados pelos registos escritos. Talvez a característica mais espantosa da vida do Período Médio bizantino, em contraste com o Período Inicial, fosse a sua privacidade. Desapareceram os teatros, as salas das assembleias, as basílicas civis e os pórticos onde as pessoas se juntavam. O hipódromo sobrevivera unicamente em Constantinopla, mas funcionava apenas alguns dias por ano, com uma exibição minuciosamente orquestrada de cerimónias imperiais. *A Vida de São Basílio, o Jovem*, que nos dá uma ideia das condições em Constantinopla no século X, é notável, pois toda a acção acontece dentro

de casa. À excepção da feira ocasional, o único local público onde a população se reunia era a igreja. Ao reparar que os diversos comerciantes que vendiam os seus produtos no fórum de Constantino não tinham para onde ir quando fazia mau tempo, o imperador Basílio I construiu-lhes uma igreja⁽⁴⁸⁾. Até a igreja, ao que parece, era considerada por muitas pessoas como um local demasiado público. Os ricos, e até os menos ricos, construíam capelas particulares para si próprios e, se pudessem pagar, mantinham padres em suas casas – uma prática que era especificamente permitida pelo imperador Leão VI, com base no facto de que, se assim não fosse, as pessoas permaneceriam privadas dos ritos sagrados e as capelas cairiam em desuso. O baptismo de crianças em capelas particulares, que havia sido proibido pela lei canónica anterior, também era agora permitido⁽⁵⁰⁾. A desconfiança e a privacidade encontravam a sua expressão mais eloquente no chamado *Strategicon* do general Cecaumeno do século XI. Nunca deveis introduzir um amigo em vossa casa, aconselha ele, pois poderá seduzir a vossa mulher. Deixai que se aloje noutro lugar e mandai-lhe a comida que for necessária. Trancai as vossas filhas como se fossem criminosas. Evitai todas as festas. Se não estiverdes ao serviço do imperador, ficai em casa e, com os vossos servos de confiança, armazenai provisões e cuidai dos interesses da vossa família⁽⁵¹⁾.

Como vimos no último capítulo, o desenvolvimento das cidades foi acompanhado pelo crescimento de uma pequena burguesia. Para um retrato vívido da tranquilidade com que viviam as classes profissionais de Constantinopla sob o reinado dos Comnenos, podemos observar o poema satírico atribuído a Teodoro Ptochoprodromos. O autor, que se apresenta como um clérigo pobre, fora persuadido pelo pai a receber educação. «Meu filho», disse-lhe o pai,

aprendei as vossas lições o melhor que conseguirdes. Vedes aquele homem ali, meu filho: ele costumava andar a pé, e agora tem uma farta mula com uns belos arreios. Este, quando era estudante, costumava andar descalço, e olhai para ele agora, com as suas botas pontiagudas! Este outro, quando estudante, nunca se penteava, e agora anda bem penteado e orgulhoso do seu cabelo. Aquele ali, nos seus dias de estudante nunca viu uma porta de casa de banho, nem de longe, e agora toma banho três vezes por dia. Aquele outro andava cheio de piolhos do tamanho de amêndoas, e agora a sua mala está cheia de peças de ouro com a efígie do imperador Manuel.

E assim Ptochoprodromos aprendera as suas lições, mas com que proveito? O seu armário de cozinha estava cheio de papéis e não tinha nada para comer. Então, ele compara a sua pobreza à fartura dos vizinhos. O que trabalha em fios de ouro tem a despensa cheia de pão e vinho, deatum cozido e cavala seca. O sapateiro, quando acorda, manda o filho ir comprar tripas e queijo valáquio, e só após se alimentar destas iguarias é que vai trabalhar. À hora de jantar, ele põe de lado a forma de madeira, as ferramentas e manda a mulher servir uma refeição de três pratos de iguarias. Com uma atenção obsessiva a tudo o que as pessoas comiam, Ptochoprodromos compara-se a praticantes de outros ofícios, até os mais baixos – o alfaiate, que é proprietário de uma casa, o assistente de padaria, o vendedor de iogurtes, o vendedor ambulante de roupas e moedores de pimenta, o talhante. Todos eles têm a barriga cheia. De que serve então Homero e Opiano⁽⁵²⁾?

Estamos tão acostumados a ver os Gregos como uma nação comerciante, que temos dificuldade em imaginar que os Bizantinos eram exactamente o oposto – pessoas da terra, desconfiadas e pouco empreendedoras. Por conseguinte, não foram os Bizantinos, mas os estrangeiros que tiraram proveito do desenvolvimento urbano. Já mencionámos a presença dos mercadores russos e italianos em Constantinopla no século X e a importância decisiva da concessão de privilégios comerciais a Veneza pelo imperador Aleixo I. Num curto espaço de tempo, o *basileus* descobriu que já não era senhor da sua própria casa. Quando, em 1126, João II Comneno tentara suspender os privilégios dos Venezianos, fora obrigado pela força das armas a abandonar o seu intento. Em 1148, o Bairro de Veneza, que se situava entre as duas pontes modernas que atravessam o Corno de Ouro, fora alargado. O número de Venezianos a residir em Constantinopla parece ter crescido para os vinte mil e as suas riquezas eram imensas. Teoricamente, sendo súbditos do Império, estavam antes de mais colocados sob a jurisdição dos oficiais do Império, mas, pouco a pouco, tornaram-se na prática autónomos, com o seu governo próprio. Não é o momento para voltarmos a narrar a tortuosa história dos negócios entre o Império e Veneza, as rivalidades entre os vários grupos de italianos, e as tentativas vãs dos imperadores no sentido de semearem a discórdia entre eles, colocando-os uns contra os outros. Basta fazer notar que as várias concessões «latinas» ocupavam a melhor propriedade comercial da cidade ao longo da costa do Corno de Ouro, e que o número de residentes ocidentais poderá ter atingido um quinto

da população total, julgando-se que esta tenha chegado aos duzentos, duzentos e cinquenta mil.

Uma confusão de línguas estrangeiras ressoava nas ruas de Constantinopla. No que respeita esta realidade, somos presenteados com uma divertida, se bem que, nalguns aspectos, obscura ilustração pelo poeta João Tzetzes, que escreveu em meados do século XII:

«Entre os Citas», diz ele, «serei um cita [referindo-se a uma das tribos turcas que vagueavam a norte do mar Negro], entre os Latinos, um latino, e entre todas as outras nacionalidades como se eu fosse de cada uma deles. Quando cumprimentar um cita, dirigir-me-ei a ele da seguinte forma: *Salamalek alti [...] salamalek altuğep*. Aos Persas [isto é, Seljúcidas], também, dirigir-me-ei em persa: *Asan hais kourouparza hantazar harantasi*. Com os Latinos falo em latim: *Bene venesti, domine, bene venesti, frater. Unde es et de quale provincia venesti? Quomodo, frater, venesti in istan civitatem? Pedone, cavallarius, per mare, vis morari?* Aos Alanos dirijo-me na sua língua: *Tapanhas mesfli hsina korthin*. [...] Aos árabes digo em árabe: *Ala aina tamurr min, ên ente sittî maulaje sabâh*. Também aos Russos me dirijo de acordo com os seus costumes: *Srda, brate, sestrice, e dobra deni*. Quanto aos Judeus, digo-lhes apropriadamente em hebraico: *Memakomene vithfağî Beelzebul timée*. [...] Assim, dirigir-me-ei de forma adequada e apropriada a todos os povos, sabendo que este é um sinal da melhor conduta» (53).

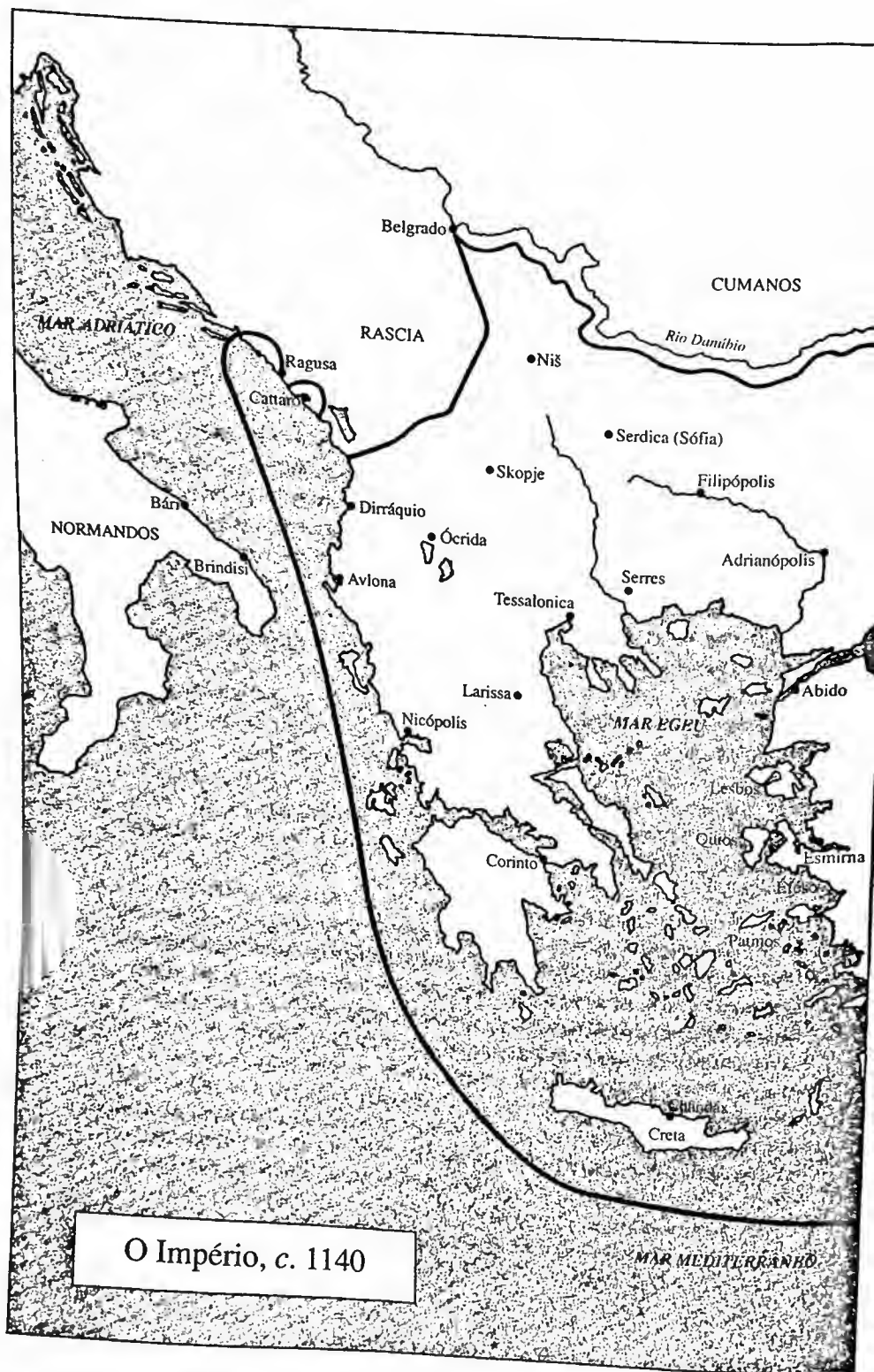
Como um verdadeiro levantino, Tzetzes conseguiu dizer algumas palavras em várias línguas e, embora um ciceroniano pudesse não ter aprovado o seu latim, esta era provavelmente a língua estrangeira que ele conhecia melhor.

Em suma, Constantinopla governada pelos Comnenos não era como Istambul antes da Primeira Guerra Mundial, em que a maior parte da vida económica da cidade estava nas mãos de estrangeiros, bem como de gregos, de arménios e de judeus, enquanto a maioria otomana se sentia como se tivesse sido reduzida à condição de cidadãos de segunda categoria. Havia também uma estreita correspondência entre os privilégios das colónias italianas e o regime das «capitulações», como prevalecera no Império Otomano. Em ambos os casos a situação originou tensões explo-

sivas. Mas, enquanto a moderna Turquia fora capaz de expulsar ou neutralizar os elementos externos de Istambul, Bizâncio mostrou-se impotente perante os seus exploradores italianos. A captura de todos os Venezianos residentes no Império e a confiscação das suas propriedades em 1171, e o massacre de outros latinos em Constantinopla (na maioria Pisanos e Genoveses) em 1182 serviu apenas para apressar a terrível retribuição que foi exigida pelo Ocidente.

Quando o exército da Quarta Cruzada se viu perante Constantinopla, em Junho de 1203, os seus homens nem podiam acreditar no que viam, pois nunca haviam visto uma cidade tão grande e poderosa, tão rica e com tantos palácios e igrejas⁽⁵⁴⁾. Mal imaginavam que a sua chegada iria ter como consequência a ruína da grande capital. O terrível incêndio que irrompeu em Agosto do mesmo ano, tendo-se mantido violentamente activo durante oito dias, devastando uma boa parte da cidade, era um presságio do que viria a acontecer mais tarde. Tomada pelos cruzados, sistematicamente pilhada durante quase seis anos e reduzida no seu número de habitantes, Constantinopla tornara-se numa mera sombra daquilo que havia sido. Não iremos tentar traçar a história melancólica que a caracterizou durante os dois séculos seguintes, visto que repete as condições coloniais já prevalecentes sob o governo dos Comnenos. O embaixador espanhol Clavijo, que viu Constantinopla em 1403, diz que o espaço dentro das muralhas consistia num número de aldeolas separadas por campos de milho e pomares. Por toda a parte se podiam ver ruínas de palácios e igrejas. Apenas as zonas costeiras tinham uma população razoavelmente densa, especialmente a zona comercial do Corno de Ouro. Por oposição, a colónia genovesa de Gálata, embora com uma área pequena, era muito populosa e repleta de óptimas casas⁽⁵⁴⁾. Quando foi tomada pelos Turcos, em 1453, Constantinopla tinha uma população bastante abaixo dos cinquenta mil habitantes.

Actualmente, olhamos em vão à procura de vestígios de casas bizantinas em Istambul. Até o traçado da cidade fora alterado, tornando os contornos originais irreconhecíveis. Parte de Mesê ainda resiste enquanto Divanyolu; o hipódromo, o Augustaion e o fórum de Teodósio são ainda espaços abertos, mas as outras praças bizantinas foram construídas por cima. Sobretudo, não existe uma indicação de nenhuma rede de ruas regular, tal como os arquitectos de Constantino certamente a traçaram. É possível que a expansão da cidade na época otomana, os frequentes incêndios, terremotos e reconstruções fossem responsáveis pela criação



O Império, c. 1140



daquele labirinto de ruas tortuosas que surgem nos mapas de forma relativamente precisa, elaborados nos séculos XVIII e XIX. Contudo, também se poderá ter dado o caso de que a transformação urbana tenha ocorrido muito mais cedo, e que a Constantinopla comneniana tenha mantido a mesma relação com Justiniano que o Corinto comneniano tivera com o Corinto do Período Inicial bizantino.

Para ter uma pequena ideia da cidade do Período Médio bizantino temos de ir a Mistra no Peloponeso. Embora muitas vezes chamada «a Pompeia bizantina», Mistra fora, na verdade, criada pelos Francos. O seu Palácio do Déspota é puramente ocidental, as suas casas vedadas ao mundo exterior e muitas vezes fortificadas com torres-ameias. Até em algumas igrejas existem vestígios de influência gótica. Dizer-se que Mistra se parecia com as outras cidades bizantinas dos séculos XIII e XIV não passará de uma mera suposição. No entanto, uma coisa é certa: não descenderá, de forma alguma, de uma *polis* da Antiguidade tardia.

Capítulo 4

Os Dissidentes

«É a Nossa vontade», proclama um decreto imperial do ano 380 que foi mais tarde colocado à cabeça do Código Justiniano,

que todos os povos governados pela administração da Nossa Clemência pratiquem aquela religião que o divino Pedro, o apóstolo, transmitiu aos Romanos [...] Nós teremos fé na Divindade única do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sob a forma de igual majestade e da Santíssima Trindade. Ordenamos que aqueles que sigam esta lei tomem a designação de cristãos católicos. Contudo, os restantes, que consideramos dementes e insanos [*dementes vesanosque*], suportarão a infâmia dos dogmas heréticos. Os seus lugares de culto não deverão receber o nome de igrejas e serão punidos em primeiro lugar pela divina vingança e depois pela retribuição da Nossa própria iniciativa, a qual será dispensada de acordo com o juízo divino ⁽¹⁾.

Um Deus, um Império, uma religião – estes são os pilares do pensamento político bizantino. A religião era definida pelos conselhos ecuménicos da Igreja com base nas Sagradas Escrituras e na exegese dos Padres, mas era dever do imperador – de facto, o seu principal dever – garantir a

sua observância universal. Pois, para citar uma outra lei imperial, «Estamos cientes de que o Nosso Estado é sustentado mais pela religião do que pelos deveres públicos ou pela labuta e pelo suor⁽²⁾». «Se lutarmos com todos os meios», escreve o imperador Justiniano, «para fazer cumprir as leis civis, cujo poder Deus, na Sua bondade, nos confiou para a segurança dos Nossos súbditos, com que maior afínco devemos Nós empenhar-nos no sentido de fazer cumprir os sagrados cânones e as leis divinas que foram concebidas para a salvação das nossas almas!»⁽³⁾

O significado literal de ortodoxia não era tanto a fé autêntica, mas uma doutrina correcta, e isso consistia, acima de tudo, em «admitir e glorificar correctamente o Pai, Cristo, o Filho de Deus e o Espírito Santo»⁽⁴⁾. Por outras palavras, todos os súbditos do Império eram instigados, com bastante insistência, não só a serem cristãos, mas também a subscreverem uma doutrina única, e muito abstrusa, que definia a natureza e as relações das três pessoas da Trindade, sendo que até o mais pequeno desvio à mesma era considerado uma heresia⁽⁵⁾. É evidente que não precisamos de imaginar que o corpo particular do dogma, que se transformara por fim em Ortodoxia com O maiúsculo, se destinava, desde o princípio, a assumir um tal papel. Houve tempos em que diferentes interpretações do cristianismo tiveram o apoio activo do poder temporal. Os imperadores Constâncio II e Valente, por exemplo, defenderam a causa do arianismo, Anastácio I estava do lado dos monofisitas, Heraclio tentou fortemente impor o compromisso monotelista, e vários imperadores nos séculos VIII e IX eram iconoclastas. Até o grande Justiniano, um dos defensores mais empenhados em impor a uniformidade religiosa, acabara a sua vida envolto na bruma da heresia juliana. Podemos pensar que qualquer uma destas doutrinas alternativas podia ter triunfado. Contudo, de uma coisa podemos estar certos, nomeadamente, de que qualquer que fosse a seita que se tornasse vencedora, esta seria tão intolerante com as rivais como o foi a ortodoxia. Podemos contar pelos dedos de uma mão os períodos de declarada tolerância religiosa no período bizantino.

Contudo, permanece o facto de que nem todos os súbditos do Império eram cristãos católicos. O número daqueles que o governo considerou «dementes e insanos» foi muito elevado no Período Inicial bizantino, ao ponto de talvez constituírem a maioria da população. Este número era mais baixo no Período Médio e, provavelmente, muito baixo no Período Tardio. O presente capítulo ocupar-se-á dos dissidentes, daqueles grupos que, por uma razão ou por outra, não aceitaram a ortodoxia dominante.

Eram, em primeiro lugar, os antigos pagãos, qualquer que fosse a origem do seu paganismo. O desaparecimento do paganismo foi um processo lento, que se estendeu do século IV até, em certos lugares, ao fim do século VI. Com excepção de algumas cidades, como Gaza, da qual se diz ter sido predominantemente pagã até cerca de 400 d.C.⁽⁶⁾, e Carres (Harran), onde o paganismo sobrevivera até bastante depois da conquista árabe⁽⁷⁾, a maior parte dos centros urbanos aceitara o cristianismo por volta do século IV. Através de um curioso paradoxo, a velha religião manteve-se nos dois extremos da escala social: de um lado, entre a aristocracia municipal para a qual se tratava de uma questão de tradição e até de lealdade para com o Estado romano, e, do outro, entre os camponeses. A profissão docente, como veremos no capítulo 6, ofereceu também refúgio ao paganismo. Não repetiremos aqui a história, frequentemente contada, da prolongada opressão e perseguição dos pagãos pelo governo imperial, pelos bispos locais e monges, desde as brutais, mas bastante ineficazes, medidas dos anos 340 e 350, até às últimas inquisições sob Justiniano. É uma história melancólica pontuada pela supressão dos templos em 391, o saque do Serapeum em Alexandria, o linchamento de Hipátia, o encerramento das escolas filosóficas, já para não mencionar a destruição de inúmeros tesouros de arte antiga. No entanto, os pagãos mantiveram-se durante um longo período nos concelhos locais e nas escolas, e até nos escalões superiores da administração imperial. Não exibiam a sua religião, praticavam o seu culto em privado (algumas vezes atrás de uma parede falsa) e esperavam que ninguém os denunciasse às autoridades.

Embora conheçamos muita coisa de pagãos proeminentes, estamos muito menos informados acerca das populações rurais. Um caso sem dúvida típico diz respeito às actividades missionárias do monofisita João de Amida, que fora nomeado bispo de Éfeso durante o reinado de Justiniano. Este zeloso cristão, durante trinta e cinco anos (542-576), convertera à volta de oito mil pessoas nos distritos montanhosos da Ásia, Frígia, Cária e Lídia, e destruíra os seus templos, em lugar dos quais construiu noventa e nove igrejas e doze mosteiros. Os novos convertos eram simplesmente baptizados *en masse* e a cada um era dada a terça parte de um soldo, dos fundos imperiais⁽⁸⁾. Podemos-nos interrogar sobre a eficácia destas conversões: uma história contada pela mesma figura poderá esclarecer um pouco esta questão. Diz respeito a uma área montanhosa remota, próxima de Melitene, a leste do Eufrates, cujos habitantes

se autoproclamavam cristãos, mas usavam a igreja da aldeia para guardar madeira, não tinham padre e nunca ouviram falar das Escrituras. Um zeloso monge chamado Simeão, o *Montanhês* (que era também um monofisita), terá passado nesta zona e ficado chocado com a apatia da população local. Os seus esforços missionários encontraram uma oposição considerável, porém, ganhou credibilidade ao fazer um milagre, e depois fundara uma escola para rapazes e raparigas, os quais obrigara a aprender a Bíblia. Trabalhou na sua tarefa durante vinte e seis anos, até que os seus discípulos se tornaram «leitores e filhas do Testamento»⁽⁹⁾. Tal assiduidade era sem dúvida excepcional. Era do conhecimento comum o clero rural ser laxo e gostar de beber. Um rapaz devoto tinha muitas vezes de deixar a sua região de origem para encontrar mentores apropriados⁽¹⁰⁾.

Em tempos fora moda afirmar que o cristianismo absorvera o paganismo e que os antigos deuses reapareceram sob a forma de santos, sendo que Hélios se tornara Elias (o profeta), Deméter em São Demétrio, Baco em São Tychon, etc.⁽¹¹⁾. Embora, hoje em dia, essas associações simplistas já não nos convençam, não se pode negar que a conversão descuidada de grandes segmentos da população não podia fazer mudar as suas atitudes e crenças seculares do dia para a noite. No final do século VII, homens e mulheres ainda dançavam em homenagem aos falsos deuses, o nome de Dioniso ainda era invocado por altura das vindimas, as pessoas acendiam fogueiras à porta de suas casas na lua nova e saltavam por cima delas, sendo abundante todo o tipo de feitiçaria⁽¹²⁾. Não é preciso ler muito sobre as vidas dos santos para descobrir que o cristianismo popular herdou, e em parte racionalizou, um grande número de superstições pagãs.

A seguir aos pagãos vieram os judeus. Salientámos no capítulo 1 a sua presença contínua na Palestina, no Período Inicial bizantino, mas a maior parte deles difundiu-se por todo o Império e, em grande número, nas cidades. Em virtude de uma longa tradição do direito romano, os judeus gozavam de um estatuto especial: eram uma seita lícita, as suas sinagogas estavam protegidas, não podendo ser confiscadas, nomeavam os seus próprios clérigos e tinham recurso, nos casos civis, aos seus próprios tribunais. Simultaneamente, estavam proibidos de angariar novos crentes, de possuir escravos cristãos ou de construir novas sinagogas. Por outras palavras, havia uma política de contenção dos judeus e era-lhes tornado bastante claro que eram cidadãos de segunda classe por sua livre vontade. Não tinham qualquer título: havendo sido progressivamente

afastados do serviço da política estatal, entre os palatinos, no exército, foram, por outro lado, chamados a desempenhar os pesados deveres da cúria, quando fossem de confiança, embora sem gozar de quaisquer privilégios daí resultantes. «Deixai-os existir», dizia uma lei de Justiniano, «na mesma torpeza, em relação ao seu destino, que escolheram para as suas almas» (*sint in turpitudine fortunae, in qua et animam volunt esse*)⁽¹³⁾. A fraseologia é típica e intencional: repetidas vezes os documentos oficiais referem-se aos judeus com desprezo, denegrindo-os.

Porque eram os judeus tão obstinados, porque recusavam as verdades superiores do cristianismo, quando estas mesmas verdades estavam anunciadas nos seus próprios livros sagrados? Justiniano, que queria legislar sobre todos os assuntos, procurou ir ao âmago da questão nesta matéria. Os judeus, decidiu ele, devem ser levados a ler o Antigo Testamento de modo a prestarem atenção às profecias aí contidas em vez sofismarem. Para facilitar esta abordagem mais proveitosa, era-lhes permitido, especificamente pelo imperador, usar nas suas sinagogas a Septuaginta, ou qualquer outra tradução adequada em lugar do hebreu, enquanto lhes era negada a Mishna que obscurecia o sentido do texto sagrado⁽¹⁴⁾. Esperava-se, através desta medida, proteger as congregações judias de serem enganadas pelos seus próprios rabinos que, sob o manto de uma linguagem hierática, e profundamente incompreensível, conduziam a interpretações erróneas. Podemos suspeitar que Justiniano terá tido tão pouco sucesso na sua intervenção como tiveram os polemistas cristãos, que produziram uma sucessão de tratados antijudaicos sempre à volta dos mesmos passos do Antigo Testamento. Terão ocorrido algumas conversões, mas o grosso dos judeus permaneceu firme nas suas convicções.

A passagem de uma política de tolerância, mas de má vontade, para uma política de conversão forçada e de perseguições, parece ter resultado de certos acontecimentos políticos. Os judeus revelaram-se desleais ao Império. Um exemplo da sua subversão diz respeito a acontecimentos num país distante, nomeadamente, no reino dos Himiaritas (correspondendo ao actual Iémen). O Império tinha importantes interesses no Sul da península Arábica e procurara, como de costume, promovê-los com a ajuda das missões cristãs. Os judeus estavam a desenvolver igualmente nessas regiões uma actividade prosélita, e com bastante sucesso, dado que, em determinada altura, os governantes dos Himiaritas foram conquistados para a religião judaica. O último destes governantes, chamado Dû-Nuwâs, impusera um embargo ao comércio com o Império. O Império

interviera militarmente, e Dû-Nuwâs, por sua vez, respondera ordenando um massacre dos cristãos no Iémen (c. 520). Dois anos mais tarde fora esmagado e o seu país passara para o controlo do reino cristão da Etiópia. Contudo, o que aqui importa é o envolvimento da comunidade judaica de Bizâncio nestes acontecimentos: Dû-Nuwâs aplicara as suas medidas repressivas com o fundamento de que «os romanos cristãos maltratavam os judeus no seu país e todos os anos matavam muitos»⁽¹⁵⁾. Havia também um plano para o pressionar através da prisão dos rabinos de Tiberíades⁽¹⁶⁾.

Depois, houve as revoltas dos Samaritanos em 484, culminando com a terrível revolta de 555. É evidente que se sabia distinguir entre samaritanos e judeus, no entanto, estes últimos participaram na rebelião de 555, cujo objectivo era a criação de um Estado independente. Finalmente, e sendo este um aspecto de grande importância, os judeus tomaram o partido do inimigo numa altura em que a Ásia Menor e a Palestina estavam a ser invadidas pelos Persas. Em 609-610, os judeus de Cesareia, na Capadócia, renderam-se ao invasor, enquanto os habitantes cristãos abandonaram a cidade⁽¹⁷⁾. Em Jerusalém, que caíra em 614, os judeus compraram prisioneiros para os matar e queimaram igrejas cristãs⁽¹⁸⁾. Noutros locais da Palestina, juntaram forças com os sarracenos locais com vista ao saque dos mosteiros e ao assassinio dos monges⁽¹⁹⁾.

Após a restauração da ordem bizantina, os judeus foram obrigados a pagar um preço elevado pela sua colaboração com o inimigo. Não só foram banidos num raio de cinco quilómetros de Jerusalém, como todos eles foram também obrigados a baptizar-se, por volta de 634, sob as ordens do imperador Heraclio⁽²⁰⁾. Esta foi a primeira grande medida geral contra os judeus, embora possa ter sido precedida por outras de âmbito regional. Acontecera, porém, numa altura em que o problema judaico estava em vias de ser resolvido por outros meios. Como resultado da conquista árabe, a grande maioria dos judeus encontrava-se fora do Império.

Não sabemos quantos permaneceram. O exemplo de Heraclio foi imitado por subsequentes imperadores zelosos. Leão III ordenou mais uma vez o baptismo dos judeus, e aos que se submeteram à sua ordem, embora fazendo-o de má-fé, foi-lhes dado o nome de «novos cidadãos», enquanto outros, ao que parece, terão fugido para junto dos Árabes⁽²¹⁾. O fracasso desta medida foi reconhecido pelo Concílio de 787, no qual foi decretado que não se devia aceitar conversões que não fossem sinceras;

era preferível deixá-los viver de acordo com os seus costumes, embora sujeitos às suas velhas limitações⁽²²⁾. Uma nova tentativa foi feita por Basílio I: os judeus foram sujeitos a debates em resultado dos quais, se não fossem capazes de demonstrar a verdade da sua religião, seriam baptizados. Em contrapartida, e como recompensa, era-lhes oferecida uma diminuição de impostos e a concessão de um estatuto privilegiado. Apesar disso, depois da morte do imperador, a maior parte dos convertidos «regressou como cães ao seu próprio vômito»⁽²³⁾. O último caso conhecido de conversão forçada foi no reinado de Romano I, mas resultou apenas na saída de muitos judeus para as terras de Cazaria, no Norte do mar Negro. Daí em diante, os judeus que ficaram puderam viver em relativa paz. Houve até uma migração contrária a partir do Egipto para o Império no final do século X e durante o século XI.

O desenvolvimento da vida urbana trouxe novo ímpeto às comunidades judaicas. Por volta de 1168, quando Benjamim de Tudela iniciou a sua longa viagem, pôde contactar com grupos seus correligionários em cada um dos portos de escala desde Corfu até Chipre e Antioquia. Em Tebas identificou duas mil famílias judaicas, «a maior parte constituídas por artífices especializados na manufatura de tecidos de seda e de cor púrpura por toda a Grécia»; em Tessalonica quinhentas, também trabalhadores da seda; e em Constantinopla duas mil e quinhentas, as quais incluíam muitos mercadores ricos. No entanto, na capital viviam num gueto do outro lado do Corno de Ouro, onde muitas vezes eram espancados pelos cristãos e não lhes era permitido andar a cavalo, excepto o caso do médico do imperador, que era judeu. Embora os números dados por Benjamim atestem uma certa expansão da comunidade judaica de Bizâncio, devemos salientar que ele apresenta números muito mais altos para cidades muçulmanas, como Alepo (cinco mil) e Mossul (sete mil)⁽²⁴⁾. Nem podemos dizer que os judeus bizantinos, qualquer que fosse a sua contribuição para a vida económica do Império, foram alguma vez autorizados a desenvolver uma tendência para a literatura e para o estudo.

Enquanto os judeus correspondiam apenas a uma pequena parte dos súbditos do imperador, os cristãos heréticos eram extremamente numerosos e, por vezes, poderiam ser divididos em dois grupos, por um lado, as «seitas», a maior parte de origem pré-bizantina, por outro, os seguidores das heresias «nobres», tais como o arianismo, que diferiam dos católicos apenas em aspectos da definição respeitante à natureza da Trindade. Contudo, tal distinção não era feita pelos Bizantinos, que tendiam a reunir

sob o nome de heresia todas as «falsas» doutrinas, passadas e presentes, qualquer que fosse a origem. O número destas doutrinas era prodigioso: Epifânio, na sua obra *Panarion* (composta em 377-380) descrevera oitenta, enquanto São João Damasceno, no século VIII referira-se a um número superior a cem, e esforçara-se ao máximo para demonstrar que elas descendiam todas de quatro arquétipos de aberrações, nomeadamente, o barbarismo, o citismo, o helenismo e o judaísmo⁽²⁵⁾. Enquanto os homens da Igreja catalogavam e descreviam, o governo imperial fulminava em todas as direcções. O Código Teodosiano contém menos de sessenta e seis leis destinadas aos heréticos e impõe várias punições: perda do direito de fazer assembleias, confisco das casas onde se reuniam, proibição de nomear padres, queimar livros, multas. Alguns heréticos foram expulsos das cidades e punidos por infâmia, pelo que perderam o direito de legar propriedades e fazer testamentos. A pena de morte estava reservada apenas a maniqueístas⁽²⁶⁾. É verdade que nenhum herege, especificamente, se obrigava a tornar-se católico, mas os incentivos eram tão fortes que era quase a mesma coisa. E se a legislação imperial fosse aplicada ao acaso (como certamente o era), não deixaria de gerar uma atmosfera de suspeita e desconfiança. Os informadores eram encorajados, as associações responsabilizadas pelas crenças dos seus membros e os senhores pelos seus escravos. Os proprietários corriam o risco de ser severamente punidos pelo uso inadequado que pudessem dar às suas instalações.

Entre estas seitas aquela que suscitava mais medo era a dos maniqueístas, pela suposição errada de que eram representantes do inimigo, já para não falar da crença de que sustentavam doutrinas perigosas. É verdade que Mani (falecido em 277) vivera na Mesopotâmia persa, mas considerava-se um apóstolo cristão, para não falar de Paracleto em pessoa, que fora condenado à morte por ordem do clero zoroastriano. Os seus seguidores não eram menos perseguidos na Pérsia do que no Império Romano. A teologia de Mani, com a sua transmigração da alma, as suas inúmeras «eternidades», as cinco «estadas temporárias» de Deus e os cinco «arcontes» das Trevas, pode ter parecido ridícula para algumas pessoas, mas obviamente representara um forte apelo. A sua doutrina dos princípios antiéticos e auto-suficientes do bem e do mal, a convicção de que toda a matéria era maléfica, de que o homem pecava por necessidade e de que a salvação residia no ascetismo, na abstinência da carne, do vinho e das relações sexuais são ideias que atingiram muitas relações familiares

e pareciam encontrar a confirmação na realidade do dia-a-dia. Mais radical do que o cristianismo, e não corrompido pelo compromisso inquietante que os cristãos tiveram de assumir com as Escrituras judaicas, o maniqueísmo era ainda mais vigoroso nas suas actividades missionárias. Por altura do século IV havia-se espalhado praticamente a todas as províncias romanas. A primeira medida imperial contra o maniqueísmo data de 297⁽²⁷⁾. A razão pela qual perdera a força é difícil explicar, mas ainda estava vivo na era de Justiniano e diz-se que o prefeito pretoriano Pedro Barsymes apoiou abertamente os maniqueístas⁽²⁸⁾. A área onde teve mais sucesso foi, contudo, na Ásia Central, de Samarcanda à China.

O destino de todas as seitas proscritas era o retiro para o campo, onde não estavam sujeitas à mesma coerção que nas cidades. Algumas, claro, tiveram origem no campo e permaneceram sempre associadas a uma área geográfica particular. Tal como o montanismo frígio, cujo último registo data do século VIII, o imperador Leão III ordenou a conversão de todos os restantes montanistas, mas estes escolheram imolar-se pelo fogo nas suas igrejas, como já o tinham feito nos dias de Justiniano⁽²⁹⁾. É apenas através de referências casuais que somos alertados da contínua existência desta ou daquela antiga seita. Assim, os quartodecimanos (*Tessareskaidekatitai*), cujo maior erro consiste no seu cálculo «judaico» da data da Páscoa, que foram proeminentes antes do I Concílio de Niceia (325), reaparecem inesperadamente em 867, quando o patriarca Fócio reunira um determinado número de membros e conseguira a sua readmissão na Igreja⁽³⁰⁾. Dada a obscuridade que envolve a vida no campo em Bizâncio, é praticamente impossível determinar a prevalência das várias seitas heréticas para além do pressuposto de que algumas áreas, como a Frígia e a Galácia, lhes eram particularmente receptivas.

O grande desafio do cristianismo de Estado veio, contudo, não das seitas, mas de uma das heresias «nobres», nomeadamente, o monofisismo. Alguns eruditos hesitam mesmo em considerá-lo uma heresia, preferindo designá-lo por cisma. Os monofisitas, que tinham um grande apoio no Egipto e na Síria, opuseram-se ao Concílio de Calcedónia (451) por dividir, do seu ponto de vista, a figura de Cristo em duas naturezas. Acreditavam na unidade de Cristo encarnado, uma unidade que resultava das (*ek*) duas naturezas, humana e divina. *Ek* para os monofisitas, *en* (em) para os católicos – a diferença residia numa letra. O historiador Evágrio, que fora contemporâneo desta controvérsia, observou, com razão, que a primeira destas posições implica a segunda. No entanto, acrescenta, as

pessoas consideram o assunto capaz de criar oposições «sobre as suas noções de Deus» – de tal modo que preferem morrer a chegar a um acordo⁽³¹⁾. Se havia uma razão mais profunda para esta disputa, Evágrio desconhecia-a, pois se existisse, seguramente, tê-la-ia conhecido.

O governo imperial, é justo reconhecê-lo, procurou diversas vezes mediar este conflito. Em 482, o imperador Zeno proclamou o seu Édito da União (*Henotikon*) dirigido ao clero e ao povo do Egipto, no qual apelava à lealdade dos seus súbditos e lembrava-lhes que a vitória sobre os inimigos, a bênção da paz, o tempo clemente e a abundância de produtos estavam dependentes numa adoração concordante da Divindade. Rejeitou, então, os extremistas de ambos os lados e celebrou o primeiro de três concílios ecuménicos, vagamente referidos como Calcedónia, e afirmou a sua fé na unidade de Cristo⁽³²⁾. O apelo não surtiu efeito. Os imperadores que se seguiram tentaram abordagens diferentes: Anastásio favoreceu abertamente os monofisitas, enquanto Justino I os perseguiu. Justiniano parou e perseguiu-os alternadamente, enquanto a sua mulher Teodora ajudou activamente os obstinados orientais. Justino II procurou um novo compromisso, tal como Heraclio. O resultado final foi zero, exceptuando o aparecimento de uma nova heresia, o monotelismo, nascido da forma conciliatória proposta por Heraclio.

Ao princípio, não era intenção dos monofisitas a criação de uma Igreja independente. A sua primeira hierarquia, datando do tempo de Severo, patriarca monofisita de Antioquia (512-518), fora constituída por bispos nomeados regularmente. Embora fosse mais forte na diocese de Antioquia, estendeu-se também ao Leste e Sul da Ásia Menor. Mas depois de estes bispos terem sido depostos e banidos (519), e especialmente depois da morte da imperatriz Teodora (548), não restava outra alternativa senão a criação de uma Igreja distinta, constituída por bispos titulares que, na maior parte dos casos, nunca foram autorizados a visitar as suas sedes episcopais. Esta ficou conhecida como a Igreja Jacobita, herdando o seu nome de Jacob Baradaeus (f. 578), que realizara a maior parte das ordenações. É interessante observar que os bispos «fantasmas» nomeados por Jacob não estavam confinados àquelas províncias em que o monofisismo era mais forte, mas estendiam-se a centros gregos tais como Éfeso, Esmirna, Pérgamo e à ilha de Quios, pelo que podemos deduzir que o seu objectivo não era, de modo nenhum, nacional.

Há poucas dúvidas de que a controvérsia monofisita facilitara a conquista das províncias orientais, primeiro pelos Persas e depois pelos

Árabes. A experiência de perseguição de bispos relegados para o exílio e de congregações impedidas de existir, com as suas igrejas e mosteiros destruídas pelo exército, colocaram o governo central num papel de perturbador externo. Nas palavras de um historiador sírio:

Heraclio não permitira aos ortodoxos [isto é, aos monofisitas] irem até à sua presença e não acolhera as suas queixas relativamente às igrejas que lhes haviam sido roubadas. Foi por isso que o Deus da vingança, o único todo-poderoso [...] vendo a maldade dos Romanos que, através dos seus domínios, pilharam cruelmente as nossas igrejas e mosteiros, condenando-nos sem piedade, trouxera do Sul os filhos de Ismael, para nos libertar das suas mãos. E se, na verdade, sofremos alguns prejuízos pelo facto de as igrejas paroquiais, que nos haviam sido retiradas e entregues aos calcedónios [isto é, aos católicos], terem permanecido em sua posse, visto que quando as cidades se submeteram aos Árabes, estes atribuíram os templos que possuíam na altura a cada confissão [...] não fora, no entanto, pequena a vantagem de termos sido libertos da crueldade dos Romanos, da sua maldade, da sua cólera, do seu zelo implacável em relação a nós, e de nos encontrarmos em paz⁽³³⁾.

Isto não quer dizer que os monofisitas tenham representado tendências nacionalistas, ou que tenham acolhido bem a ocupação estrangeira. Mas não se poderia esperar que lutassem entusiasticamente em nome de um imperador odiado e distante. No Egipto, na Síria e na Mesopotâmia, onde a Igreja Ortodoxa fora, em larga medida, imposta do exterior, quando a presença imperial desaparecera, ficara muito enfraquecida ou chegara até mesmo a desaparecer.

A *débâcle* do século VII mudou drasticamente a configuração dos dissidentes no Império. Os antigos pagãos haviam-se extinguido, à excepção de ligeiras presenças em áreas remotas, tais como a dos habitantes de Mani, no Peloponeso, que só foram cristianizadas tardiamente, no reinado de Basílio I⁽³⁴⁾. A grande maioria dos judeus e dos monofisitas encontrava-se sob o domínio árabe. Havia ainda algumas comunidades de Sírios jacobitas ao longo da fronteira oriental, alguns dos quais sediados na Trácia, no século VIII, embora, após essa data, deixemos de ouvir falar deles⁽³⁵⁾. Uma comunidade monofisita importante era a dos Arménios, cujo papel crucial no Período Médio bizantino já foi referido. Várias

seitas continuaram a ter uma existência obscura na Ásia Menor e os muçulmanos começaram a aparecer como prisioneiros de guerra, tendo-lhes sido até permitido ter uma mesquita em Constantinopla. No entanto, havia uma grande comunidade de novos pagãos, nomeadamente, os Eslavos e os Ávaros, que haviam varrido praticamente toda a península Balcânica. Estranhamente, as fontes bizantinas não nos dizem quase nada acerca da sua religião. Contudo, fica a presunção de que durante cerca de dois séculos e, em algumas zonas, durante três, vastos territórios que pertenciam nominalmente ao Império retornaram ao paganismo, e de que Perun, o deus do trovão, era aí adorado em lugar de Jesus Cristo. Um texto siciliano de autenticidade histórica dúbia (século VIII?) diz que os Ávaros «eram uma nação odiosa, completamente desconhecedora da língua grega», cuja população habitava nas regiões de Dirráquio e Atenas, e que adorava imagens de répteis e de bestas de quatro patas, assim como o fogo, a água e as suas próprias espadas⁽³⁶⁾. A primeira expedição bizantina com vista a penetrar na Grécia continental e no Peloponeso teve lugar em 783, sendo essas zonas consideradas como território inimigo⁽³⁷⁾. Daí em diante, os Eslavos foram gradualmente evangelizados, mas tratou-se de um processo lento que continuou por mais de um século. Não nos devemos esquecer que a norte da Trácia e da Macedónia ficava o novo reino da Bulgária, que era pagão, e pagão militante, até à sua conversão nominal ao cristianismo em 864. Assim, do lado europeu, Bizâncio enfrentava um paganismo primitivo em expansão, que se estendia a perder de vista.

Enquanto estes bárbaros viviam mergulhados nas suas superstições, Bizâncio foi abalada por outra tempestade religiosa. Poderá haver algum exagero em tratar a iconoclastia como uma heresia, mas mostra-nos um exemplo interessante do papel decisivo do imperador na esfera religiosa. Esta realidade conduz-nos a uma situação curiosa, em que a maioria dos habitantes do Império se via na condição de dissidentes. O assunto dizia mais respeito ao cumprimento de acções religiosas do que aos dogmas: seria correcto venerar as imagens (ícones) de Cristo e dos santos? Apesar do que os teólogos possam argumentar, é evidente que os ícones haviam adquirido um lugar importante na devoção popular e que eram considerados numinosos. O cidadão bizantino comum poderá ter tido dificuldade em explicar a sua posição intelectual sobre este assunto, mas acreditava certamente que um ícone oferecia, por assim dizer, um *locus* para o santo representado. Se o santo residisse no seu ícone, poderia falar em seu lugar e realizar milagres por seu intermédio. A diferença entre um ícone e um

ídolo pagão é que o primeiro representava um santo genuíno, um membro activo da corte divina de Deus, ao passo que o segundo representava não tanto uma entidade inexistente, mas sobretudo um demónio.

Parece que os desastres militares do século VII levaram a população a acreditar que estava a ser deliberadamente castigada por Deus por algum defeito grave no culto que prestavam. O papel, se é que houve algum, dos grupos heréticos neste assunto é pouco claro. No entanto, sabemos que houve uma agitação popular antes do imperador Leão III, um sírio de Germaniceia (Marash), ter decretado, em 730, que os ícones fossem retirados. Desejava ter o patriarca do seu lado, mas como este se recusara a pactuar, outro homem fora nomeado em seu lugar. Os poucos que resistiram activamente ao imperador foram banidos. Não houve uma necessidade imediata de obter o assentimento de toda a Igreja. O imperador estava no seu direito de purificar o destino dos seus súbditos, demonstrando os acontecimentos na frente de batalha a sua ortodoxia. Foi apenas em 754 que o sucessor de Leão, Constantino V, convocou um concílio de 338 bispos, todo o episcopado do Império, e, independentemente daquilo que os seus corações lhes diziam, todos assinaram na linha pontuada.

Tanto quanto podemos avaliar, a iconoclastia nunca atraiu para si muito apoio por parte do povo. O único grupo que a abraçou abertamente foi o exército de campanha, que era doutrinado por Constantino V e obrigado a jurar o seu cumprimento. Quando, em 786, a imperatriz Irene tentara convocar um concílio em Constantinopla, de forma a introduzir o culto dos ícones, os seus planos foram impedidos pelos soldados. Dever-se-á também dizer que a população da capital, na década de 760, se juntara ardentemente na perseguição dos monges iconófilos, arrastando-os pelas ruas até ao hipódromo e cuspiendo-lhes em cima; mas, na verdade, Constantino V era um imperador muito popular, pelo que podemos imaginar que os monges recalcitrantes eram representados como seus inimigos. De resto, não podemos apontar nenhuma manifestação das massas, quer *pro* quer *contra*. A vontade do governo ditou a supressão da iconoclastia em 787, a sua reintrodução em 814 e a sua liquidação final em 843. Reconhecidamente, nunca ocorrera nenhuma perseguição ao povo, em geral. O clero regular, em regra, submetia-se às ordens emitidas e apenas alguns monges (e não, de forma alguma, todos eles) defenderam os ícones, sofrendo as respectivas consequências. A perseguição sob o reinado de Teófilo, nos anos 830, tivera uma esfera de acção muito limitada.

O patriarca Fócio, que presidira durante a liquidação dos últimos vestígios da iconoclastia, proclamou em voz alta a ideia de que todas as heresias haviam sido derrotadas de uma vez por todas. O concílio que convocara em 867 deverá supostamente ter marcado «o triunfo sobre todas as heresias», e o patriarca terá confidenciado que «nenhuma espécie de impiedade deverá, de aqui em diante, falar livremente» (38). Não tinha dúvidas – e este ponto de vista veio a prevalecer na Igreja Ortodoxa – de que a doutrina religiosa havia ficado definitivamente traçada. Nada mais havia a acrescentar, e nada a retirar, tal como o Concílio Fociano de 879-880 declarou na sua sexta sessão. O imperador Leão VI estava igualmente convencido de que todas as heresias haviam sido abolidas. Outrora, dizia ele, a celebração do baptismo em capelas privadas era proibida por causa do medo de um ritual herético, mas tal perigo já não existia (39). É verdade que nenhuma heresia maior poderia emergir novamente na Igreja Oriental, mas continuavam a florescer seitas, ao mesmo tempo que Fócio e Leão VI expressavam os seus pontos de vista optimistas.

Entre estas seitas, a mais subversiva ao poder estabelecido fora o paulicianismo, cujas ligações possíveis com o maniqueísmo não foram completamente esclarecidas. A sua raiz reside na Arménia, em ambos os lados da fronteira bizantina, e terá surgido no século VII. A doutrina pauliciana, ao que sabemos, foi criada com base na oposição entre o Deus da Trindade e o Demiurgo maléfico que criou o mundo material. Os paulicianos aceitavam o Novo Testamento (excepto o livro do Apocalipse e as duas epístolas de Pedro) e tinham uma particular devoção por São Paulo. Porém, como verdadeiros maniqueus, rejeitavam o Antigo Testamento. Acreditavam que Cristo adquirira o seu corpo no Céu, pelo que nem tinha nascido do ventre da Virgem Maria, nem morrera na cruz. Por isso, não prestavam homenagem à cruz, assim como rejeitavam com desprezo os ícones e o culto dos santos. Mais uma vez, como os maniqueístas, terão tido uma classe de iniciados, mas nenhum clero regular ou liturgia. No entanto, a sua indiferença relativamente aos sacramentos tornou-os dispostos a submeterem-se ao baptismo e a outros ritos que estivessem em aparente conformidade. Assim, evitaram ser facilmente identificados.

Embora se diga que os seus primeiros dois líderes tenham sido mortos a mando do imperador, tanto quanto se sabe, os paulicianos não terão sido severamente reprimidos até o santo patriarca Nicéforo ter convencido o imperador Miguel I (811-813) a decretar a sua pena de morte. Em resultado desta medida imponderada, os paulicianos atravessaram a fronteira e

procuraram a protecção do emir árabe de Melitene (Malatya), que lhes concedera uma base de operações a partir da qual poderiam realizar raides ao território bizantino. Esta hostilidade aberta para com o Estado bizantino distinguia os paulicianos das outras seitas heréticas, embora se deva salientar que o seu líder Sergius (conhecido por Tychikos), de uma família bizantina socialmente bem posicionada, não aprovara tal acção (40). Depois de Sergius, os dois líderes paulicianos que se seguiram eram apenas homens do exército: Karbeas, um ex-oficial bizantino, estabelecera os seus seguidores na praça-forte de Tephrike (Divriği), traçando, assim, o que ascendera a um Estado independente, enquanto o seu sucessor, Chrysocheir, continuara os ataques-surpresa até Éfeso, Niceia e Nicomédia e reclamara com altivez a submissão de todo o território da Ásia Menor. Foram necessárias várias campanhas árduas para dominar os hereges e destruir Tephrike (878?). Bastante mais tarde, Karbeas e Chrysocheir, esquecidas as raízes paulicianas, surgem no épico de *Digenes Akrites* como os galantes capitães muçulmanos Karoes e Chrysocherpes (ou Chrysoberges), sendo até o último representado como o próprio avô de Digenes.

A queda de Tephrike não implicara o desaparecimento dos paulicianos na Ásia Menor. No século X eram ainda em grande número na região do Ponto (41) e conhecemo-los na mesma altura no ocidente do subcontinente. O seu principal centro de acção fora, no entanto, alterado para os Balcãs, onde um dos seus grupos já se havia estabelecido, no século VIII. As populações da Trácia, Macedónia e Bulgária, muito heterogéneas e, até ao momento, não completamente evangelizadas, ofereciam à heresia um solo fértil e ideal. A heresia era agora designada bogomilismo, uma expressão que deriva do nome do padre Bogomilo, do qual tudo o que se sabe é que vivera na Bulgária no reinado do czar Pedro (927-969). O movimento teve um rápido sucesso. Em meados do século X, as autoridades eclesiásticas estavam preocupadas. No século seguinte, se não mais cedo, o bogomilismo fora reexportado para a Ásia Menor, onde os seus seguidores adquiriram o nome bizarro de Phoundagiagitai. Formou-se também um grupo importante em Constantinopla. Algumas pistas do sucesso do bogomilismo são fornecidas pelo Tratado (*Slovo*) do padre Cosmas, que se pensa ter sido composto cerca de 972. Representa os sectários como conformistas externos, cuja diferença mais óbvia dos ortodoxos residia na sua vida mais casta e disciplinada. No entanto, aos olhos de Cosmas, isto era pura dissimulação. Para além das falsidades dogmáticas

grosseiras, da aversão ao casamento e às crianças, também se opunham ao trabalho manual. «Ensinam os seus seguidores a não se submeterem às autoridades, denigrem os ricos, odeiam os imperadores, queixam-se dos superiores, insultam os senhorios, defendem que Deus detesta aqueles que trabalham para o imperador, e incitam cada servo a não trabalhar para o seu patrão» (42). Aqui temos, finalmente, um motivo «social» que a mente moderna pode compreender. Para Cosmas, os bogomilos eram como que *hippies* pacíficos que procuravam destruir a ordem estabelecida, e atribui toda a responsabilidade à corte dos ortodoxos. Foram os próprios ortodoxos que desrespeitaram os deveres do casamento, que abandonaram as mulheres e crianças e andaram dentro e fora dos mosteiros, alegando a dificuldade em tomar conta da família enquanto serviam os proprietários rurais e se submetiam à violência dos senhorios (43). Foram os monges ortodoxos que viveram no ócio enquanto se intrometiam nos assuntos dos laicos. Foram os padres e bispos ortodoxos que descuraram os seus deveres pastorais. Poucos eclesiásticos da época pintam um quadro tão vívido da indolência e da incúria da vida cristã.

Tem-se observado que Cosmas não prescreve nenhuma medida violenta contra os bogomilos. De facto, o período entre 950 e 1050 foi marcado por um abrandamento geral da perseguição. Mas os tempos estavam a mudar e a atitude oficial começou a endurecer, especialmente depois da instalação da dinastia comnena. A mudança é notável na história do chamado *Synodicon* da ortodoxia. O *Synodicon* original, que se destinava a ser lido em todas as igrejas no primeiro domingo da Quaresma, fora escrito em 843 e consistia numa condenação da iconoclastia. Durante os dois séculos seguintes nada foi adicionado, mas, a partir de 1050, novas condenações e anátemas começaram a ser acrescentadas. A primeira vítima foi um tal Gerontius de Lampe (então desconhecido), que se intitulava o Ungido, e que «em Creta vomitava sem parar o veneno da sua odiosa heresia». Depois, foi a vez do filósofo Ítalo, de quem se falará mais no capítulo 6. A seguir, veio o monge calabrés Nilo, que tinha pontos de vista invulgares acerca da divinização da natureza humana de Cristo. Depois, Eustáquio, um ex-professor e metropolita de Niceia, que pecava pela mesma questão, e, em meados do século XII, o patriarca eleito de Antioquia, Soterico Panteugenés, que fora desastroso na questão levantada sobre o sacrifício eucarístico ser oferecido apenas ao Pai ou à Trindade (44). É verdade que a maior parte destas «falsas doutrinas» era de natureza puramente académica e dificilmente poderiam ser compreen-

didadas por muitas pessoas. Ainda assim, a Igreja estava desejosa de afirmar a sua autoridade e ser vista a fazê-lo. Também o imperador fez uso do seu poder para este fim louvável. Em 1114, Aleixo I entrara em contacto com bogomilos e paulicianos em Filipópolis (Plovdiv), uma cidade que era quase inteiramente «maniqueísta», e diz-se ter lutado com os hereges dia após dia, o que resultara na conversão de muitos milhares à ortodoxia (45). No entanto, o mal havia já chegado a Constantinopla, onde uma multidão de pessoas já lhe sucumbira, até mesmo as melhores casas. Aleixo prendeu o líder da seita, um tal monge Basílio, e levava-o com artimanha a confessar os seus falsos dogmas. Basílio, que se recusara renunciá-los, foi condenado à fogueira, enquanto os seus discípulos terminaram os seus dias numa masmorra. Acendera-se uma grande pira funerária no hipódromo, e quando os carrascos atiraram os hereges para a fogueira, não houve nem cheiro a carne queimada nem fumo – nada, a não ser uma fina linha de vapor, pois até os elementos se ergueram para confundir os ímpios. Este foi o último acto público do admirável imperador, que morreria pouco tempo depois. Contudo, o bogomilismo continuou a crescer. Expandira-se até à Sérvia e à Bósnia, à Itália e ao Sul de França. Consequira até penetrar nas defesas do monte Atos e, nos Balcãs, sobrevivera ao Império Bizantino.

Quase todas as dissidências bizantinas assumiram a forma de heresias religiosas. Os historiadores têm procurado afincadamente causas sociais e nacionais – as «verdadeiras» causas, das quais as heresias eram apenas uma máscara –, mas, de um modo geral, os seus esforços não foram recompensados. Entre os exemplos que revimos, poucos poderão ser associados a tendências separatistas: os Samaritanos, nos séculos V e VI, e os arménios monofisitas poderão ser incluídos nesta categoria de separatismo. Também os paulicianos tiveram um Estado independente durante cerca de vinte anos, mas como resultado de circunstâncias muito específicas, que nada tinham a ver com o dualismo *per se*. Como vimos, os bogomilos eram bastante pacíficos no seu comportamento e não tinham aspirações políticas de que tenhamos conhecimento. Embora a maioria fosse, sem dúvida, de origem eslava, incluíam um séquito de entre muitas outras nacionalidades.

A busca de causas sociais revelou-se igualmente inconclusiva. Em nenhum caso podemos estabelecer uma ligação evidente entre uma hereesia e uma classe social. Os maniqueístas são conhecidos por incluírem um grande número de mercadores, mas também intelectuais, aristocratas e

peças comuns. Os paulicianos atraíram um número considerável de soldados. Quanto aos bogomilos, consta que seriam na sua maioria da classe dos camponeses, mas também incluíam membros do baixo clero e, se pudermos confiar em Anna Comnena, membros das melhores famílias de Constantinopla. É evidente que se pode argumentar que algumas heresias, as dualistas em particular, tinham uma implicação social, na medida em que desencorajavam o casamento e a procriação. Dada a escassez crónica de mão-de-obra no Império, o governo poder-se-á ter preocupado com essas doutrinas. Porém, se estava preocupado por essa razão, nunca o afirmara. Além disso, o monasticismo cristão, que normalmente gozava de maior estima, produzia o mesmo efeito demográfico.

A verdade é que o termo «heresia» abrange uma diversidade de fenómenos, os quais não teriam sido referidos através da mesma designação, caso a ortodoxia de Estado não os houvesse unido dessa forma. Havia seitas de carácter judaizante, como os quartodecimanos e os Athingani, cuja origem remonta aos primórdios do cristianismo, e que se davam por satisfeitas por se terem implantado nos distritos rurais da Ásia Menor. A sua «dissidência» baseava-se, em grande parte, em questões rituais. Para além disso, havia as heresias «nobres», que resultavam de especulações teológicas mais avançadas, sendo que algumas diferiam da ortodoxia apenas em matéria de terminologia. Se deixarmos de lado o facto de algumas palavras-chave, tais como «natureza», «essência», «pessoa», nem sempre serem entendidas da mesma forma, é difícil encontrar algo que seja fundamentalmente falso na doutrina de um Nestório, ou de um Severo de Antioquia, para não falar de um teólogo tão eminente como Teodoro de Mopsuéstia, que fora injusta e desnecessariamente condenado no V Concílio. A história das heresias «nobres» poderá estar cheia de intrigas políticas, mas estas não tinham a intenção de ser subversivas. E uma vez estabelecida uma Igreja independente, a ligação a ela tornava-se uma questão de submissão hereditária. Um homem que nascesse monofisita permaneceria monofisita, excepto sob coacção; e não há conhecimento de nenhum católico que se tenha convertido ao monofisismo como um gesto hostil para com o Estado.

Apenas no caso das heresias dualistas estamos num patamar diferente. Procópio, ao descrever eventos que conhecia muito bem, pois diziam respeito à sua cidade natal de Cesareia, na Palestina, diz-nos o seguinte dos Samaritanos que eram forçados por Justiniano a adoptar o cristianismo: «Muitos deles, irritados com o facto de serem obrigados a

abandonar as suas crenças ancestrais pela lei, e não de sua livre vontade, inclinaram-se imediatamente para os maniqueístas e para os chamados politeístas»⁽⁴⁶⁾. Uma última prova diz respeito aos soldados que foram banidos em 786 pela imperatriz Irene por apoiarem a iconoclastia: também eles se juntaram aos maniqueístas ou aos paulicianos⁽⁴⁷⁾. Não é de admirar que o dualismo tenha atraído elementos descontentes, pois apresentava-se como um movimento de reforma radical para recuperar os dogmas do cristianismo que haviam sido deliberadamente obscurecidos pelo clero, patrocinado pelo Estado⁽⁴⁸⁾. O apelo a tal atitude pode ser calculado pelo facto de o dualismo ser a única forma de heresia bizantina que se disseminara amplamente através de fronteiras étnicas e geográficas.

O verdadeiro vilão da história é, obviamente, a ortodoxia de Estado. «Nós sabemos», escreveu Justiniano, «que nada agrada mais a Deus misericordioso do que a união de todos os cristãos pela crença na verdadeira fé divina e imaculada»⁽⁴⁹⁾. Mas a união pela crença religiosa não seria suficiente; com o passar do tempo, a união na prática litúrgica, nos dias festivos e nos dias de jejum, nas modas de vestuário e na maneira de se pentear os cabelos, tornaram-se tão ou mais importantes. Se uma tolerância total era impossível de atingir, pelo menos a perseguição poderia ter sido evitada. Até um clérigo tão austero como Teodoro, *o Estudita*, afirmara que o papel da Igreja era o de ensinar os hereges e não matá-los⁽⁵⁰⁾. O Estado, identificado com a Igreja Ortodoxa, muitas vezes pensou de modo diferente. Como consequência directa da sua intolerância, milhões de súbditos potencialmente leais ao imperador foram transformados em hereges e, portanto, em inimigos.



Capítulo 5

O Monasticismo

Nenhum outro aspecto da vida bizantina está tão amplamente documentado como o monasticismo. Temos centenas de biografias de santos monges, inúmeras meditações, epístolas, sermões, exortações e considerações sobre a condição monástica. Além disso, existe um conjunto de regras, cânones de disciplina, éditos imperiais e até um vasto material arquivístico. Contudo, apesar da recolha superabundante de bibliografia, desenvolver uma aproximação à vida monástica bizantina, em termos que possamos compreender hoje em dia, não é uma tarefa fácil.

Devemos começar por salientar um ponto: o monasticismo foi um movimento laico. Era semelhante, e pode ter-se desenvolvido a partir de alguns grupos de cristãos que levavam uma vida particularmente austera e dedicada sem, contudo, se afastarem do mundo. Estes homens eram conhecidos como *spoudaioi* (os zelosos ou determinados) ou *philoponoi* (os diligentes), enquanto nas províncias de língua siríaca eram chamados «os filhos da Promessa». Possuíam uma forma de organização sobre a qual, infelizmente, pouco se sabe. Se consultarmos a *Vida de Santo Antão*, que é visto como o pai do monasticismo, descobrimos que iniciou as suas diligências espirituais (cerca de 270 d.C.) seguindo os preceitos dos *spoudaioi* que conhera e aprendendo com eles as «vantagens do zelo

[*spoudê*] e do treino [*askêsis*]]. Sabemos que, naquela época, os mosteiros de cónegos regulares ainda não existiam no Egipto, nem viviam anacoretas no deserto, mas «qualquer homem que quisesse cuidar do seu espírito faria um retiro espiritual num lugar não muito longe da sua aldeia» (1). O passo decisivo que Antão tomara – e poderá não ter sido o primeiro a fazê-lo – fora retirar-se, inicialmente, para um túmulo vazio e, depois, para o deserto. O abandono ou a partida da aldeia (*anachôrêsis*) fora, desde o século I d.C., um fenómeno comum no Egipto entre as pessoas empobrecidas, que se viram incapazes de pagar os seus impostos (2). Essa razão não poderá ser evocada no caso de Antão, que era um agricultor rico e que cedera voluntariamente os seus bens. Porém, é possível que a rápida difusão do movimento monástico estivesse associada à prevalência da *anachôrêsis* como uma fuga às dificuldades do dia-a-dia.

De facto, o monasticismo tivera um sucesso imediato. Como isto aconteceu exactamente, não sabemos, pois temos pouca informação sobre os primeiros oitenta ou cem anos do movimento. As fontes mais antigas e fiáveis de que dispomos datam de meados do século IV, altura em que o movimento se havia expandido a muitas partes do mundo romano e em que alegava ter dezenas de milhares de seguidores. Se é verdade, como se pensa, que o monasticismo teve origem no Egipto, dever-se-á ter estendido à Palestina, à Síria e à Mesopotâmia num curto espaço de tempo. Descobrimos que se instaurara no Norte da Ásia Menor antes de 340 e cerca de 350 já existiam alguns monges na Europa Ocidental.

Numa fase inicial do seu desenvolvimento no Egipto, o monasticismo assumiu duas formas que se viriam a tornar clássicas e a persistir durante o período bizantino, nomeadamente, o anacoreta solitário e o comunal. Santo Antão é um exemplo do primeiro. O seu *askêsis* consistia essencialmente no isolamento, na oração e no jejum. Embora muitas vezes não dormisse, nunca se lavasse e nunca untasse o corpo com óleo, não se obrigava às penitências bizarras que encontramos em períodos mais tardios. Os seus adversários eram os demónios que o tentavam, primeiro através de pensamentos acerca do conforto e da família que havia tido, depois, com desejos lascivos, e, finalmente, com visões terríveis de animais selvagens – devemos-nos lembrar que, para os Egípcios, o deserto era uma zona assustadora habitada por monstros. Quando, aos cinquenta e cinco anos de idade (c. 306 d.C.), Antão saiu vitorioso da sua reclusão, aparecera, tal como se encontrava, transfigurado: não havia envelhecido

fisicamente, embora houvesse adquirido uma firmeza espiritual, o dom de ensinar e a habilidade de curar os doentes. Mais tarde, persuadira muitas pessoas a adotar a vida solitária, «e assim se estabeleceram mosteiros nas montanhas, e o deserto fora povoado por monges que haviam abandonado as suas casas» (3). Os cinquenta anos seguintes da sua vida – morreria em 356, aos cento e cinco anos – foram passados mais em público. Pessoas distintas vieram em busca dos seus poderes de cura, filósofos pagãos debatiam com ele, até o imperador Constantino lhe escrevera uma carta, a qual não terá querido receber até lhe garantirem que o imperador era cristão – algo que Antão parecia não saber. Em suma, um percurso notável para um camponês que nunca aprendera grego e que permanecera iletrado até ao final da sua vida.

A forma de monasticismo comunal (cenobita) fora estabelecida no Alto Egito por Pacómio (f. 346), um contemporâneo de Antão, mais jovem. Depois de servir no exército imperial e de ter sido aprendiz de eremita, Pacómio decidira que o modelo militar era o mais adequado à vida monástica. A estrutura que estabelecera em Tabenesi, na margem direita do Nilo, fora planeada para ser um acampamento com muralhas, ordenadamente dividido em «conventos», cada um sob o comando de um oficial. Os monges eram agrupados de acordo com a sua profissão ou ofício e passavam muito do tempo realizando trabalho manual; trabalhavam, oravam e comiam juntos. Particular ênfase foi dada à obediência: os monges comuns estavam sujeitos ao chefe do seu convento que, por sua vez, reportava ao abade. Na altura em que morreria, Pacómio havia-se tornado o líder de uma cadeia de cerca de doze mosteiros masculinos e três conventos de freiras, que contavam com vários milhares de residentes.

Diz-se que um anjo do Senhor revelara uma regra a Pacómio, ou um conjunto detalhado de regras, inscritas numa barra de bronze. Não necessitamos de indagar se fora Pacómio, ou um dos seus imediatos sucessores, o autor deste documento, traduzido do copta para o grego e do grego para o latim. O texto mais completo que chegou até nós é a versão latina de Jerónimo escrita em 404 (4). Descreve-nos um mosteiro rodeado por uma muralha, englobando uma capela, um refeitório, uma enfermaria e uma hospedaria. Os monges dormiam em celas individuais sem trancas, não lhes sendo permitido possuir outros haveres para além de uma esteira, duas vestes sem mangas, uma capa e apenas mais algumas coisas essenciais. O jejum (duas vezes por semana) e a oração nunca eram excessivos.

Precisavam de ter algum conhecimento das Escrituras e um grau mínimo de alfabetização (*etiam nolens legere compelletur*), mas não lhes era exigido um nível de instrução superior. O que quer que estivessem a fazer, os monges eram obrigados a manter a distância de um cúbito entre si; não podiam falar com ninguém no escuro, não podiam abandonar o recinto sem autorização (e mesmo tendo autorização, apenas podiam sair aos pares) e, no seu regresso, não podiam relatar nada daquilo que tinham ouvido lá fora. Qual seria, podemos-nos perguntar, o atractivo desta vida de regime militar, para a qual afluíam milhares de homens e mulheres? Claramente, Pacómio não impunha demasiadas exigências aos noviços, e parecia ter intenção de conseguir captar o maior número possível de pessoas comuns, às quais oferecia fraternidade e um padrão mínimo de segurança material. A Regra mostra que havia consciência do perigo em admitir criminosos e escravos fugitivos⁽⁵⁾, mas o processo de selecção era rudimentar e não poderá haver muitas dúvidas de que um número considerável de ladrões, endividados e inadaptados de todos os tipos procurava o anonimato atrás das paredes do convento.

Tanto na sua forma solitária como na cenobita, o monasticismo representava uma ameaça à Igreja oficial. O monge, devemos repeti-lo, era um leigo cristão que seguia literalmente a injunção de Cristo: «Se quiserdes ser perfeito, ide e vendei os vossos haveres, e obtereis o tesouro no Céu» (Mt. 19, 21). Buscava a perfeição enquanto cristão, para regressar à simplicidade dos tempos apostólicos quando «todos os crentes estavam juntos e partilhavam todas as coisas; e vendiam os seus haveres e bens, e dividiam-nos por todos os homens» (Actos 2, 44-5). Defendia que havia apenas uma moral, uma *askêsis*, a das Escrituras, e que, idealmente falando, todos os cristãos deviam ser monges. Contudo, efectivamente, procurara a perfeição não através da Igreja mas fora dela. Até Santo Antão atingira a santidade sem qualquer recurso ao clero e não sentira qualquer necessidade, durante os seus vinte anos de reclusão, de receber a comunhão. Todo o seu modo de vida constituiu uma condenação implícita da Igreja «no mundo». Enquanto Orígenes havia aconselhado uma segregação moral mais do que uma segregação física de tudo o que não é sagrado, o monge proclamava a impossibilidade virtual de atingir a salvação sem um retiro físico. O ministério da Igreja, a sua liturgia e a sua prédica pareciam ser quase irrelevantes.

O alerta sentido por alguns membros do episcopado é evidente nos Cânones do Concílio de Gangra (c. 341 d.C.), o qual constitui, por coinci-

dência, um dos primeiros documentos respeitantes ao monasticismo. O problema foi causado por um tal Eustáquio, que conseguira um número considerável de seguidores na província do Ponto. As práticas que encorajava, se pudermos acreditar nos bispos reunidos em Gangra, eram as seguintes: desfaziam casamentos, ao ensinar que os casais ligados pelo matrimónio não tinham esperança de salvação. Para além disso, desprezava as igrejas, organizando os seus próprios serviços religiosos. Ele e os seus seguidores vestiam roupas estranhas e persuadiam as mulheres a usarem vestuário de homem e a cortarem o cabelo (o mesmo cabelo que Deus lhes tinha dado como lembrança da sua submissão aos homens). Desviavam para proveito próprio as oferendas dos fiéis, encorajavam os escravos a abandonar os seus donos, incitavam os ricos a desfazerem-se do seu património, não reconheciam os padres casados, não respeitavam os jejuns da Igreja e abominavam que se comesse carne⁽⁶⁾. Claramente, Eustáquio estava a subverter a ordem social – a mesma ordem social da qual a autoridade moral e a subsistência material da Igreja dependiam. No entanto, não fora estigmatizado como herege: mais tarde fora sagrado bispo e exercera uma influência considerável sobre São Basílio, que é universalmente visto como um pilar da Igreja.

Santo Atanásio, bispo de Alexandria, contribuíra – quer por convicção pessoal, quer por perspicácia – para disfarçar a oposição entre a Igreja e o monasticismo, fazendo uso do seu prestígio para defender publicamente o movimento monástico⁽⁷⁾. A sua *Vida de Antão* constituía um manifesto, no qual sublinhara o respeito dos eremitas (suposto ou real) pelo clero secular. Usara seguramente Antão como instrumento nas suas disputas doutrinais com os hereges. Muitos outros bispos seguiram o mesmo espírito, daí resultando a adopção de um compromisso. Enquanto Eustáquio teria argumentado que a perfeição cristã era inatingível no mundo, até São Basílio acreditara que a mesma era difícil de alcançar⁽⁸⁾, desenvolvera-se a aceitação da «dupla via»: o monasticismo era o caminho directo para o céu, mas a vida na terra, se regulada pela Igreja, oferecia a possibilidade de se atingir o mesmo destino, embora de uma forma menos directa. Não haveria a mesma *askêsis* para todos os cristãos, mas uma mais dura e austera para os monges, e outra mais suave para o homem comum. Além disso, tal como se argumentava, a existência dos monges era altamente benéfica para a população em geral e até mesmo para a riqueza e segurança do Estado. Com efeito, o monge, à força da auto-abnegação e do sofrimento, atingia o estado de libertação das paixões

(*apatheia*) semelhante ao dos anjos, conquistando assim a familiaridade (*parrhêsia*) com Deus. Portanto, as suas preces seriam particularmente eficazes. E se o Senhor havia estado preparado para poupar Sodoma em nome de dez homens íntegros, não haveria de favorecer um Estado com milhares de monges santos?

A história do monasticismo oriental que sucede a Antão e Pacómio traduziu-se por uma expansão geográfica, uma adaptação local e uma evolução mais involuntária, do que planeada através de reformas. Os modelos eremita e cenobita foram combinados de diversas maneiras. Na Palestina, onde o monasticismo parece ter sido introduzido no início do século IV por Santo Hilário, um discípulo de Santo Antão, desenvolveu-se um tipo especial de monasticismo, conhecido por a *lavra*, agrupando um número de celas ou cavernas individuais à volta de uma casa comunal. As celas eram habitadas por semi-solitários que se reuniam para o culto dos sábados e domingos. O prestígio da Terra Santa servia como estímulo ao crescimento da vida monástica, que assumira uma dimensão internacional. Efectivamente, entre os grandes nomes associados à Palestina, São Gerásimo (conhecido pelo seu leão domesticado) era da Lícia. Por outro lado, tanto São Teodósio, o *Cenobiarca*, como São Sabas eram da Capadócia. Qualquer que fosse a sua origem nacional, muitos mosteiros surgiram à volta de Jerusalém e Belém, junto ao Jordão e ao mar Morto – conhecem-se pelo menos cento e quarenta a partir de referências textuais. Na Síria e na Mesopotâmia, o monasticismo teve, tanto quanto sabemos, igual sucesso, aparecendo nestes locais pela primeira vez no tempo de Constantino, predominantemente na sua forma anacorética, a qual terá evoluído rapidamente para moldes pautados por uma excessiva automortificação. Alguns eremitas optavam por viver como animais selvagens, renunciando ao uso do fogo e alimentando-se de tudo aquilo que crescia espontaneamente – eram conhecidos por «aqueles que pastam» (*boskoi*). Outros carregavam correntes ou trancavam-se em jaulas, enquanto São Simeão, o *Estilita* (f. 459), ficara internacionalmente conhecido por se colocar de pé num pilar, cuja altura ia sendo gradualmente aumentada até atingir quarenta cúbitos, marcando, assim, as etapas da sua ascensão em direcção a Deus. A única «dendrite» entre os santos bizantinos fora David da Mesopotâmia, que se dirigira para Tessalonica para aí pregar em cima de uma árvore, como um pássaro.

Em 357, o jovem São Basílio, que fora levado para a vida monástica pelo exemplo das suas devotas mãe e irmã, fizera uma viagem à Mesopo-

tâmia, à Síria, à Palestina e ao Egipto, para observar os diferentes tipos de *askêsis* e escolher aquele que melhor se adaptava a si. Chegara à conclusão de que o anacoretismo de Antão, embora admirável em alguns aspectos, tinha a grave desvantagem de não incluir a caridade fraterna nas suas práticas, nem a oportunidade de cumprir todos os mandamentos do Senhor. Além disso, todos os homens careciam de correcção através da observação de um exemplo ou de ouvir conselhos – algo que não seria possível em isolamento. São Basílio decidira-se, portanto, em favor do cenobitismo, mas considerava, justamente, que os conventos pacomianos eram demasiado grandes para uma supervisão adequada. A comunidade que fundara em Annesi, na região do Ponto, depois de haver regressado das suas viagens, era um cenóbio com uma dimensão mais modesta, passando esse a ser o tamanho padrão ao longo do período bizantino. Como tem sido diversas vezes observado, nunca existira na Igreja Grega uma «Ordem Basiliana» ou, para o caso, qualquer outra «ordem» monástica. Mas o estatuto de Basílio como um dos maiores Padres da Igreja levava, efectivamente, à aceitação generalizada do seu ideal monástico, o qual documentara por escrito, de forma bastante detalhada, em duas obras conhecidas como *A Regra Longa* e *A Regra Breve* ⁽⁹⁾.

Contudo, fora da Síria que o monasticismo chegara a Constantinopla. Parece ter sido introduzido pelo sírio Isaac, que conquistara alguma fama ao predizer ao herético imperador Valente a sua derrota perante os Godos (378). O mosteiro que fundara, cerca de 382, tornara-se conhecido pelo nome do seu sucessor Dalmatos, também um oriental e ex-oficial da guarda imperial. Aquele que parece ser o segundo mosteiro mais antigo fora fundado pelo sírio Dios. Possivelmente, o terceiro em antiguidade fora o de Rufiniana, fundado pelo prefeito pretoriano Rufino (392-395), próximo da sua *villa* suburbana, onde estabelecera um grupo de monges egípcios que, contudo, não permaneceram ali muito tempo. Um mosteiro ainda mais famoso, o de «Aqueles Que não Dormem» (*Akoimêtoi*), que conservavam uma doxologia contínua através de três grupos, oficiando por turnos, fora estabelecido, também por sírios, cerca de 420.

A atracção que a capital exercia sobre os monges orientais poderá ser constatada num documento bastante curioso, a *Vida de São Daniel, o Estilita* (f. 433) ⁽¹⁰⁾. São Daniel nascera na região de Samosata e entrara num mosteiro próximo da sua aldeia natal, aos doze anos, tendo-se tornado aí abade. Pela mesma altura, Simeão, *o Estilita*, estava no auge da sua fama e Daniel vira evidentemente todas as vantagens que poderia

obter se adoptasse este novo e maravilhoso tipo de *askêsis*. Para fazer a maior publicidade possível, não havia lugar como Constantinopla. A ideia ocorrera-lhe quando se encontrava em peregrinação para Jerusalém. Abandonando com insensibilidade a comunidade que fora designado dirigir, encaminhou-se para «a segunda Jerusalém» apesar de não saber falar grego. Aí chegado, escolheu um sítio adequado no lado europeu do Bósforo, numa aldeia chamada Anaplous, suficientemente próxima da capital para atrair as atenções. De início, sentiu algumas dificuldades na sua relação com os habitantes da povoação, porém, conseguiu firmar a sua reputação afugentando os demónios de um templo pagão que já não era utilizado, e por ter curado o patriarca Anatólio de uma doença. Depois, viera um golpe de sorte: por altura da morte de São Simeão, *o Estilita*, um monge sírio chamado Sérgio chegara à capital para presentear o imperador Leão I com a capa de pele do grande asceta. Incapaz de conseguir uma audiência, Sérgio fora residir com Daniel, seu conterrâneo. Havia chegado a altura de utilizar a artimanha da coluna. Com a ajuda de um oficial do palácio, fora erigida uma coluna, relativamente baixa (com o dobro da altura de um homem) junto a uma vinha, que pertencia a outro sírio, com ligações à mesa do imperador. Deste modo, Daniel tornara-se notícia junto dos altos dignitários e da família imperial. Todos queriam ver a nova atracção: a imperatriz oferecera-se para instalar Daniel numa das suas propriedades se este aceitasse mudar-se (mas ele recusara); o ex-prefeito Ciro celebrara a maravilha síria numa inscrição elegíaca. Daniel, seguindo o exemplo de São Simeão, erigira uma segunda coluna mais alta do que a primeira e depois uma terceira, cujas fundações foram lançadas pelo próprio imperador, a quem Daniel havia anunciado a chegada de um filho varão. Fora aí erigido um complexo monástico sendo a coluna o ponto central e dedicado um martírio a São Simeão, cujas relíquias haviam sido trazidas de Antioquia e aí depositadas com grande pompa. Reconhecidamente, a vida de Daniel não fora um mar de rosas e no processo de transferência do estilitismo do clima mais quente da Síria para as margens do Bósforo, tivera que lidar com as neves de Inverno – numa ocasião estivera quase a morrer congelado. Contudo, isso era um risco da profissão. Durante a sua vida, Daniel tornara-se um enorme sucesso e Constantinopla exultava por ter o seu próprio estilita.

Os mosteiros primitivos não foram fundados no interior da cidade, mas sim fora das muralhas de Constantino e o mesmo acontecera geralmente noutros sítios. A presença de monges nas cidades era, na ver-

dade, proibida por uma lei decretada por um imperador tão pio quanto Teodósio I, o qual ordenara que vivessem «em lugares desertos e isolados». Esta lei revelara-se improdutiva e fora rejeitada dois anos mais tarde⁽¹¹⁾. Apesar disso, havia um sentimento generalizado de que os monges não tinham lugar no meio das tentações e da agitação da cidade: em Antioquia eram escarnecidos e arrastados através das ruas – e por cristãos⁽¹²⁾. Por outro lado, no campo, o monge era uma figura familiar e, se por acaso fosse um ascético conhecido, cumpria um verdadeiro propósito social: curava doenças das pessoas e do gado, afastava os demónios e desinfetava, se é que assim se pode dizer, os lugares tornados perigosos pelas associações pagãs. Em resumo, era uma espécie de feiticeiro. Na *Vida de São Teodoro de Sykeon*⁽¹³⁾ e em muitos outros textos, podemos encontrar retratos vívidos da sua importância no seu distrito rural e a deferência com que era tratado pela população. Dever-se-ia negar, então, ao monge esse mesmo papel nas cidades? No século VI aceitou-se que um ascético experiente, que conseguisse resistir a todas as tentações da carne, poderia ter a seu cargo um sacerdócio urbano, se ocultasse a sua verdadeira identidade. E assim surgira uma categoria peculiar de santos, os «santos loucos». A ideia de simular a loucura não fora em si nova, mas quando aparecera pela primeira vez no século IV, fora num contexto cenobita, e o propósito do exercício seria incrementar as humilhações que se sofreria na terra para colher maiores recompensas no céu. Uma motivação diferente parece ter inspirado o mais famoso «santo louco», que actuava num contexto urbano, São Simeão de Emesa (meados do século VI)⁽¹⁴⁾: estava decidido a emendar os elementos mais desprezados pela sociedade, tais como as prostitutas e actores, e a converter judeus e hereges. Para o fazer sem dar nas vistas e, alegremente, fingira ser um lunático inofensivo: tivera empregos bizarros nas tabernas, convivera com mulheres da vida, comportava-se mal nas igrejas e violava deliberadamente os jejuns cristãos. Enquanto isso, praticava em segredo a mais austera *askêsis*. Não fora São Paulo que dissera, «Se alguém dentre vós se tem por sábio neste mundo, faça-se louco para ser sábio» (I Cor. 3, 18)? Por razões óbvias, São Simeão não encontrara muitos imitadores, mas a tradição de se «ser louco por causa de Cristo» nunca morrera no mundo bizantino e chegara, por fim, até à Rússia.

Os séculos V e VI marcaram o auge do movimento monástico no Oriente. Procurados pela aristocracia e pelos imperadores, encorajados pelos bispos, os novos «filósofos» cristãos regozijavam-se pela notorie-

dade que deveriam, supostamente, evitar. Os episódios de proezas, de milagres, de previsões e as máximas memoráveis dos monges eram compilados e lidos avidamente. Para o Egipto, existe a *Historia monachorum* (c. 400) e a *História Lausíaca* de Paládio (419-420), para a Síria, a *História Religiosa* de Teodoreto (c. 444). Para além de todas estas obras famosas e das vidas individuais de proeminentes santos monásticos, circulavam, em quase todas as línguas do Próximo Oriente, inúmeras histórias, muitas vezes estereotipadas e permutáveis que, por fim, foram incluídas nas colecções designadas por *paterica* (livros dos Padres). Contudo, o monumento mais eloquente do prestígio do monasticismo é, certamente, a enorme Igreja de Qal'a Sim'an, construída por iniciativa imperial como o centro de peregrinação de São Simeão, o *Estilita*. Que maior tributo poderia a civilização prestar ao fanatismo?

Ao viverem voluntariamente à margem da sociedade, os monges tornaram-se, por isso, heróis populares e membros da classe social dominante. O preço a pagar traduz-se por terem de ser regulamentados pelas autoridades eclesiásticas e de lhes prestar obediência. Já no século V descobrimos monges de uma diocese que eram controlados por um «bispo da aldeia» (*chorêpiskopos*) ou um visitante (*periodeutês*), ou então colocados às ordens de um exarca. Justiniano tentara ir mais longe: embora reconhecesse a excepcional santidade da vida monástica, ordenara que nenhum mosteiro poderia ser fundado sem o consentimento do bispo, e que este seria quem deveria nomear, também, o abade. Decretara igualmente que todos os postulantes se deveriam submeter a três anos de noviciado, que todos os monges de um determinado mosteiro, excepto os anacoretas, deveriam dormir no mesmo edifício, de forma a se observarem mais de perto e que os mesmos deveriam ser fortemente desencorajados a mudar de aposentos⁽¹⁵⁾. Não se deve acreditar que estas ordens foram totalmente cumpridas. O monasticismo era demasiado fluido, disperso e influente para se submeter a tais regras. Além disso, estava também a adquirir uma riqueza económica considerável. A história do Período Tardio bizantino prova o modo como conservara a sua independência em relação à Igreja oficial.

Enquanto o Império Bizantino do Período Inicial se desmoronava, um monge cilício chamado João Moscho, que morrera como refugiado em Roma (634), pintara um quadro memorável do monasticismo oriental como o havia conhecido. Chamara-lhe *O Prado*⁽¹⁶⁾. Surgindo na tradição da *paterica* anterior, trata-se de uma série de narrativas com um propósito

moral que Moscho recolhera no decurso das suas viagens. O mundo que lhe era familiar, o do monasticismo ortodoxo, havia já recuado em resultado do cisma monofisita: centrava-se na Palestina, estendia-se ao monte Sinai e a Alexandria (mas não muito para o interior do Egipto), ao Norte e ao Ocidente da Cilícia, Chipre e algumas das ilhas gregas. Uma plêiade de ascéticos, cuja fama se espalhara de boca em boca, iluminara este mundo. Cultivaram a continência, a pobreza, o silêncio e a caridade. Entre eles estavam alguns estilitas e «aqueles que pastam», mas as formas mais extremas de mortificação eram geralmente evitadas. Havia um intenso espírito de competição para atingir a virtude, mas também o sentido de que a idade heróica do monasticismo havia já passado. Se Moscho se mostrara intolerante, fora em relação aos monofisitas. Porém, a sua narrativa agradável dificilmente nos deixa suspeitar que ao lado do seu mundo, o «internacional» dos monges ortodoxos, existia um mundo paralelo, o dos monges monofisitas que, alvos de perseguição, cultivavam, talvez por vezes em excesso, sensivelmente as mesmas virtudes e que realizavam os mesmos milagres e obtinham os mesmos sinais do céu. Para penetrar neste mundo o leitor pode recorrer à obra *As Vidas dos Santos Orientais* de São João de Éfeso⁽¹⁷⁾.

De todas as classes sociais os monges eram talvez os menos vulneráveis à catástrofe do século VII. Alguns, é verdade, foram massacrados, enquanto outros fugiram para o Ocidente – para Cartago, Sicília e Roma, onde já os encontramos bem representados no Concílio Lateranense de 649. Mas até sob a lei árabe os monges ortodoxos foram capazes de conservar os principais estabelecimentos na Palestina (suprimidos no início do século IX), assim como no monte Sinai. São João Damasceno fora o mais famoso, mas não o último representante do monasticismo ortodoxo na Palestina.

Inesperadamente, foi no Império Bizantino e não entre os infiéis que o monasticismo sofrera o mais duro golpe. Quando os imperadores isáuricos fizeram da iconoclastia a doutrina oficial do reino, o clero secular não oferecera muita resistência, como já tivemos ocasião de observar. Com efeito, foram os monges quem organizara um movimento de resistência. Ao fazê-lo, não significa que tivessem um interesse «monástico» em defender a «superstição», ou que tirassem partido material do culto dos ícones, como têm sugerido alguns historiadores. Fora simplesmente o seu poder único face ao povo que os tornara os campeões naturais da tradicional observância religiosa. Além disso, não eram tão susceptíveis às pres-

sões do governo como os bispos. Quando afastados de um lugar, podiam ir para outro, mesmo além das fronteiras do Império, visto que a rede das suas ligações se estendia tanto à Palestina como a Itália. Seja como for, quando a perseguição dos iconófilos fora severamente desencadeada na década de 760, os monges foram as principais vítimas. O imperador Constantino V tinha uma particular aversão em relação a eles, chamando-lhes «os não mencionáveis». Forçara-os a casar, sujeitara-os à humilhação pública e secularizara alguns dos mais famosos mosteiros de Constantinopla. A perseguição na Ásia Menor Ocidental fora, segundo nos dizem, ainda mais cruel, devido ao zelo do governador local, Miguel Lacanodrácon. Reunira em Éfeso todos os monges e freiras da sua província e dissera-lhes: «Quem quiser obedecer ao imperador e a mim próprio, que vista um traje branco e escolha imediatamente uma esposa. Aqueles que se recusarem fazê-lo serão cegados e exilados para o Chipre.» A ordem fora imediatamente cumprida e muitos tornaram-se mártires nesse dia, enquanto outros, lamentavelmente, segundo o nosso cronista, quebraram os seus votos e perderam as suas almas⁽¹⁸⁾.

Fora um grande dia para os monges, quando o último dos isáuricos, Leão IV, morrera em 784, e um dia ainda maior quando a iconoclastia fora oficialmente condenada no VII Concílio Ecuménico (787), no qual estavam bem representados – emissários de cento e trinta e dois mosteiros, maioritariamente de Constantinopla e da Bitínia, assistiram às sessões. Nos trinta anos seguintes verifica-se um grande surto de construção monástica, seguindo-se um período de tribulações, aquando da reintrodução da iconoclastia (815-843). Mais uma vez, os monges lideraram a resistência. Desta feita, estavam mais bem organizados, devido especialmente à actividade incansável de São Teodoro, *o Estudita*. Descendendo de uma proeminente família de funcionários públicos, bem instruído e relacionado, Teodoro era acima de tudo um homem prático e um disciplinador rigoroso. Desejava reformar o monasticismo, inculcando-lhe o espírito dos Padres fundadores. Não estava interessado na contemplação mística, mas no trabalho árduo, na pobreza e na obediência. Insistia no facto de os monges não deverem possuir escravos ou animais do sexo feminino (um abuso que deplorava particularmente); não deverem sair desnecessariamente, nem estabelecer relações familiares (tal como ser padrinhos) com leigos e deverem partilhar tudo o que tinham, distribuindo pelos pobres tudo aquilo que excedesse as suas necessidades⁽¹⁹⁾. O ideal de Teodoro estava bastante próximo do de Pacómio, em relação ao qual

também se assemelhava, na medida em que chefiava uma confederação de mosteiros, englobando cerca de mil monges. De forma a alcançar os seus objectivos, teve de estabelecer uma hierarquia de comando (abade-adjunto, administrador, assistente de administrador, despenseiro, oficiais de justiça e por aí adiante), instituindo até uma espécie de cárcere, no qual os monges desobedientes e negligentes ficavam sujeitos a uma dieta de pão e água, uma vez que a correcção através do chicote era apenas aplicada a leigos⁽²⁰⁾. Podemos agradecer a Teodoro a ênfase dada, entre outras ocupações manuais, à cópia de livros, ajudando assim a criar um *scriptorium* famoso no Mosteiro de Studius.

O monasticismo saíra bastante reforçado dos problemas iconoclastas. Adicionara um novo conjunto de mártires e confessores ao calendário da Igreja Oriental; e estabelecera-se também como a voz da consciência religiosa sempre que os bispos fossem forçados a comprometer-se quanto a assuntos de doutrina ou de disciplina. O primeiro patriarca de Constantinopla depois do «triunfo da ortodoxia», Metódio (843-847), fora um ex-monge, assim como o seu sucessor Inácio (847-858). Existem imensas provas de que se procedera rapidamente à fundação de novos mosteiros e à ampliação dos que já existiam nos séculos IX e X, bem como nos séculos seguintes, tanto que, decorrido pouco tempo, o governo imperial começaria a ficar extremamente preocupado. Em 935, Romano I Lecapeno decretara que os mosteiros passariam a estar impedidos de adquirir as terras dos camponeses, até mesmo através de doações⁽²¹⁾, e semelhante proibição fora retomada por Constantino VII, em 947. Nicéforo Focas fora mais longe em 964: numa constituição bem conhecida nesse ano⁽²²⁾ criticara severamente o estabelecimento de mosteiros pela sua ganância insaciável, pela aquisição de vastas terras, edifícios sumptuosos e inúmeras cabeças de gado. Este não era, recordara-lhes, o modo como os Padres do deserto haviam vivido. Em seguida, decretara que não haveria lugar à fundação de novos mosteiros. Sugerira, em vez disso, que os antigos, que se encontravam em ruína, deveriam ser reabilitados, mas não através da doação de terras. Até os mosteiros em ruínas possuíam terreno suficiente: faltava-lhes, sim, os recursos humanos e animais, de forma a tornar as terras produtivas. As únicas excepções que Nicéforo permitira diziam respeito aos mosteiros que haviam perdido as terras por desgoverno (casos que deveriam ser investigados por agentes do governo) e a fundação de celas e de *lavrai*, desde que estas não adquirissem nenhuma propriedade. Nicéforo era um fervoroso admirador da vida monástica e

não podia ser acusado de sentimentos anticlericais. O principal objectivo da sua lei era o de tornar as terras monásticas produtivas travando, ao mesmo tempo, a constante erosão das propriedades dos camponeses.

A legislação complementar decretada por Basílio II, em 996, revela as acções do monasticismo ao nível das aldeias. Um camponês, diz ele, tornava-se monge, construía uma capela e atribuía-lhes as suas terras. A ele poder-se-iam juntar outros. Com a sua morte, o bispo local apropriar-se-ia das terras, com o pretexto de se tratar de um mosteiro, e tomá-las-ia para si, ou entregá-las-ia a um potentado leigo. O imperador decretava, então, que as capelas não teriam o estatuto dos mosteiros e que deveriam servir a comunidade da aldeia. O papel do bispo limitar-se-ia à supervisão da conduta dos monges residentes e estaria proibido de lhes cobrar quaisquer impostos. A designação de mosteiro passaria a estar reservada a estabelecimentos que contassem com um mínimo de oito a dez monges. Estes permaneceriam sob a jurisdição do bispo, que seria livre de os ordenar à sua vontade, desde que não adquirissem mais terras⁽²³⁾.

Para compreendermos a complexidade da situação, devemos ter em conta vários factores. Primeiro, um mosteiro bizantino tinha normalmente que ver com questões agrícolas e, se fosse bem gerido, produziria um lucro para além do das contribuições cobradas aos noviços e de outras doações. Segundo, as propriedades dos mosteiros eram, pela lei imperial e canónica, inalienáveis, o que significava que poderiam permanecer intactas, ou crescer. Terceiro, o direito de propriedade dos mosteiros estava empossado a vários grupos: alguns eram imperiais, outros patriarcais ou episcopais; outros pertenciam a privados através da descendência do fundador, ou por qualquer outra razão; e outros ainda eram inteiramente independentes. Podemos pressupor que, em cada caso, o proprietário tirava todos os excedentes que o mosteiro produzisse e estaria na posição de exercer uma influência considerável nos assuntos internos do estabelecimento. O jogo de interesses era, por isso, extremamente complexo. Salvo se um mosteiro fosse independente (*autodespoton* ou *autexousion*), os monges não eram os principais beneficiários. É evidente que obteriam um modo de vida que poderia ser razoavelmente confortável; no entanto, basicamente, eram os supervisores que estariam entre o proprietário e os trabalhadores agrícolas.

À medida que nos aproximamos do final do século X, encontramos, contudo, uma outra forma de administração monástica. Como já o indi-

cara Basílio II, um convento seria atribuído a um patrono leigo (conhecido como *charistikarios*), que teria o controlo absoluto das suas propriedades e dos seus rendimentos durante toda a sua vida e, ocasionalmente, poderia passá-lo para os seus herdeiros, mas nunca além da terceira geração. Os abusos a que o sistema podia dar lugar eram óbvios: um patrono podia despojar completamente um mosteiro – sendo essa situação frequente. Além disso, os mosteiros tornar-se-iam pouco mais do que bens que eram trocados e comercializados. O filósofo Miguel Pselos, que não era menos arguto do que Voltaire nos seus assuntos financeiros, adquirira direitos sobre mais de doze mosteiros. E se o patrono fosse um homem de pouca moral ou, pior ainda, um estrangeiro? Algumas vozes indignadas insurgiram-se em protesto⁽²⁴⁾. No entanto, a própria Igreja nada fez para abolir o sistema que, depois de atingir o seu auge no século XI, parece ter diminuído um pouco, embora permanecesse em vigor até ao final do Império. A razão poderá ter sido o facto de a Igreja simplesmente não ter conseguido gerir o enorme número de mosteiros sob a sua jurisdição nominal e ter reconhecido que, quaisquer que fossem os abusos perpetrados, sempre seria melhor que fossem administrados por leigos influentes do que por ninguém.

Sabe-se bastante sobre as propriedades monásticas a partir do século XI, e saber-se-á ainda mais quando os arquivos do monte Atos forem inteiramente publicados⁽²⁵⁾. Há também o testemunho de monumentos arquitectónicos. Não será, certamente, coincidência que todos os esplêndidos edifícios religiosos do Período Médio bizantino sejam monásticos. Se nos limitarmos à Grécia, todas as principais igrejas que sobreviveram, a partir sensivelmente do ano 850, pertenciam aos mosteiros: Skripou, Hosios Loukas, Nea Moni de Quios, Daphni e por aí em diante até ao fim do Império. Em nenhuma outra igreja episcopal ou paroquial se encontrava tamanho esplendor e ostentação.

Se João Moscho pudesse ressuscitar e percorrer os mosteiros bizantinos dos séculos XI e XII, teria certamente ficado surpreendido, mas não triste. Contudo, julgando pelas aparências, nada mudara: perseguiam-se ostensivamente os mesmos ideais, aplicavam-se (ou, mais provavelmente, não se aplicavam) os mesmos cânones disciplinares e os pregadores defendiam o mesmo tipo de vida monástica. Havia, como antes, eremitas, estilitas, cenobitas e até *lavrai* do modelo palestiniano. Evidentemente, a geografia do monasticismo mudara bastante. Enquanto os mosteiros se disseminavam pelas terras bizantinas, incluindo, por esta altura, as cida-

des, surgiram também alguns centros importantes. O mais notável, a partir do século VIII, fora o Olimpo bitíneo (o moderno Uludağ) com todo o campo à volta. Aqui vivia Santo Platon, tio de Teodoro, *o Estudita*, o próprio Teodoro, São Metódio, o futuro patriarca, São Teófanos, *o Confessor*, Santo Ionício, *o Grande*, São Metódio, o futuro apóstolo dos Eslavos, e muitos outros santos menores cuja hora de glória coincidira com a segunda perseguição iconoclasta. O segundo centro importante, a partir do final do século X, fora o monte Atos, que acabara por ofuscar todos os outros mosteiros. O monte Latmos (Latros), perto de Mileto, fora o mais proeminente antes do século X, e o monte Galesion, perto de Éfeso, no século XI. Entre os centros menos importantes podemos mencionar o monte Kiminas, algures na fronteira da Bitínia, e o monte Ganos na Grécia. O que é notável é o facto de a Ásia Menor Central e Oriental (excepto o Ponto) estar muito pouco representada nos anais do monasticismo bizantino. Existiram, sem dúvida, muitos mosteiros na Capadócia, mas não deixaram praticamente nenhum registo escrito.

Certamente havia espaço para uma reforma do monasticismo oriental, particularmente no século XI, quando a estrutura da sociedade estava a passar por importantes alterações. Ocorreria alguma agitação nos círculos monásticos, de onde se destaca a figura de Simeão, *o Novo Teólogo*. Simeão (c. 940-1022) era um místico, não um reformador, mas exercia uma influência considerável em dois aspectos. Provavelmente, ao reagir contra o materialismo banal dos mosteiros contemporâneos, proclamara o propósito da vida espiritual como sendo uma transformação interior que levaria a uma visão directa de Deus, manifestada na forma de uma luz inefável. Insistira também na importância da total obediência a um mentor espiritual, cuja autoridade atribuída por Deus de «atar e desatar» ultrapassava a de qualquer padre nomeado pelo homem. Certamente, Simeão pertencera a uma corrente mística que tivera antecedentes bastante antigos na Igreja Oriental, uma corrente que poderá datar de São Máximo, *o Confessor*, até Orígenes – no entanto, notável no presente contexto é a franqueza com que atacara o clero estabelecido. Argumentara que os padres e os bispos haviam perdido, na sua conduta indigna, o dom da graça recebido dos apóstolos, pelo que já não seriam melhores do que os leigos. Permanecera apenas a pretensão e a aparência do sacerdócio, enquanto o dom espiritual passara para os monges – não para todos os monges, obviamente, mas para aqueles cuja virtude transparecia através de sinais. Eles eram os únicos verdadeiros cristãos, os sucessores dos apóstolos (26).

Compreensivelmente, Simeão irritara bastante as autoridades eclesásticas, havendo sido inclusivamente banido da capital. Tivera, no entanto, a sorte de pertencer a uma família proeminente e de viver num período razoavelmente tolerante. De contrário, haveria de ter sofrido um destino mais cruel, especialmente porque a sua doutrina se parecia com o messianismo. Se houvesse sido menos entusiasta, poderia ter compreendido que o monasticismo se havia tornado praticamente tão inerte como o clero secular. De facto, longe de actuar como a voz da consciência ortodoxa, estava ele próprio a ser alvo de ataques por parte dos bispos. Talvez possamos fazer aqui uma pausa para examinar o caso contra os monges, tal como fora declarado por Eustáquio de Tessalonica, no final do século XII⁽²⁷⁾.

Eustáquio não era ascético e aceitava que os monges tivessem o direito de viver bem, desde que o fizessem com bom senso. Cita uma história sobre o imperador Manuel I Comneno, que certa noite decidira preparar um banquete para o casamento de um nobre. Dado que àquela hora não havia os géneros alimentícios necessários no palácio, enviara-se um emissário ao mosteiro mais próximo de São João, em Petra. Embora fosse a semana da Tirofagia (a semana antes da Quaresma), os bondosos monges não levantaram questões em providenciar diferentes tipos de pão, vinho seco e doce, fruta, azeitonas, queijo, peixe fresco e em salmoura, assim como caviar negro e vermelho, importado do rio Don. Aos olhos de Eustáquio, este era um exemplo louvável dos excedentes dos monges. O problema que tinha de resolver em relação aos monges, e possivelmente com os do monte Atos, era o facto de serem gananciosos e grosseiros. Eram recrutados do estrato social mais baixo, entre tecelões, alfaiates, caldeireiros, trabalhadores de couro, pedintes e ladrões. Por conseguinte, sendo quase iletrados, nunca liam nenhum livro (na verdade, vendiam os livros das bibliotecas monásticas) e recusavam-se a admitir quaisquer postulantes cultos. Em vez de «filosofarem» nos seus mosteiros, passavam a maior parte do tempo no mercado, por isso tinham grande perícia em comprar barato e vender caro. Recebiam rendas exorbitantes dos seus rendeiros, defraudavam deliberadamente doadores ricos, falsificavam escrituras, caçavam, andavam armados. Muitos deles até mantinham as suas propriedades e aumentavam-nas; alguns lançavam-se no comércio e na usura. Para mais, os monges desprezavam o clero. Incomodavam continuamente os bispos e causavam danos incalculáveis às terras episcopais, fechando todas as estradas e desviando a água.

Enquanto os bispos e monges se insultavam com acusações, a vida nos mosteiros continuava como outrora. Para ilustrar o seu percurso escolhemos dois exemplos, bastante contemporâneos entre si e ambos pertencentes à mesma província, nomeadamente, ao Chipre. O primeiro, o do Mosteiro de Machairas, é certamente o mais típico dos dois. O segundo, de São Neófito, revela uma personalidade notável e o destino dos seus esforços.

A história de Machairas é conhecida pelo *typikon* do mosteiro⁽²⁸⁾. Em meados do século XII, um eremita palestino, Neófito (não confundir com o seu homónimo mais conhecido, acima mencionado), deixara o deserto perto do rio Jordão e viera para o Chipre, onde instalara uma cabana numa montanha escarpada e fora alimentado pelos camponeses. Fizera-se acompanhar por um discípulo, Inácio. Neófito morrera e Inácio arranjava outra companhia. Os dois começaram a ter ideias mais ambiciosas e por isso foram até Constantinopla para apresentar uma petição ao imperador. Manuel I concedera-lhes a montanha e os seus arredores, livre de ónus, e um rendimento anual de quase cinquenta peças de ouro. Decretara também que o mosteiro fosse completamente independente. Esta situação permitira a Inácio construir uma capela e algumas celas e organizar uma comunidade de cinco ou seis monges. Até aqui, uma história normal.

No ano de 1172, o enérgico Nilo que, ao que parece, também seria palestino, juntara-se à irmandade. Tornara-se útil indo buscar as provisões de alimentos da Cilícia num tempo de fome, tendo-se por fim tornado abade. O seu passo seguinte fora solicitar doações aos crentes na forma de propriedades e animais de quinta. Teve bastante sucesso e reunira, assim, condições para construir uma igreja, um refeitório e uma ala residencial, sendo todo o complexo rodeado por um fosso. O mosteiro fora consagrado pelo bispo local, a quem fora dado perceber que o seu único direito era oficializar a eleição do abade. Enviada a Constantinopla uma segunda delegação, esta recebera do imperador Isaac II (1185-95) a garantia de um pomar das propriedades da Coroa em Nicósia e uma isenção de impostos de doze moedas de ouro. A isto seguiu-se uma bula dourada emitida pelo imperador Aleixo II (1195-1203), dando ao mosteiro completa isenção de impostos sobre as suas terras e sobre vinte e quatro colonos (*paroikoi*), em perpetuidade. Ambos os imperadores podiam permitir-se ser generosos, dado que nenhum deles controlava o Chipre, o qual viria a tornar-se um principado independente em 1185, sendo conquistado por Ricardo

Coração de Leão em 1191. Mas mesmo se Nilo não tirasse vantagem destes privilégios, as propriedades que acumulara eram mais do que suficientes. Em 1210, quando a versão final do *typikon* fora redigida, Nilo fundara também um convento de freiras na cidade vizinha de Tamasos, que iria receber oito por cento do rendimento líquido do mosteiro. Além destes oito por cento, os padres que officiassem no referido convento receberiam cerca de vinte e quatro moedas de ouro por ano. Supondo que o salário dos padres ascenderia a um quarto das doações ao convento (e provavelmente seria menos do que isso), o rendimento total anual terá sido de mil e duzentas moedas de ouro, uma quantia bastante satisfatória para aquela época e muito para além das cinquenta moedas de ouro de apenas algumas décadas atrás.

As provisões do *typikon* são particularmente detalhadas no que diz respeito à administração. A comunidade em causa era grande e não deveria ser aumentada. Porém, ofereciam-se incentivos especiais para a admissão de figuras distintas (*periphaneis*), que poderiam receber a tonsura depois de um noviciado de seis meses, quando as outras pessoas, segundo a legislação de Justiniano, teriam de esperar três anos, durante os quais realizavam tarefas servis. No início, a admissão era gratuita, mas as doações não eram desencorajadas e uma vez feitas não podiam ser reembolsadas. A seguir ao abade, a comunidade incluía um primeiro e um segundo *oikonomos*, um sacristão, dois encarregados do guarda-roupa (*docheiarioi*), dois ou mais responsáveis pelos armazéns, um oficial de justiça, entre outros. Toda a produção era cuidadosamente medida na presença de testemunhas, feitas contabilizações regulares, os inventários conferidos, atri- buindo-se novas vestes aos monges apenas mediante a entrega das velhas. Poder-se-á duvidar que existisse no Chipre da altura um sistema agrícola mais eficientemente organizado do que o do Mosteiro de Machairas. O único assunto sobre o qual Nilo tem pouco a dizer é, contudo, a educação. Proíbe especificamente a admissão de crianças leigas no recinto para o ensino. Apenas os rapazes que se queriam tornar monges poderiam entrar para aprender os Salmos e as cerimónias religiosas numa cela especial. Como é evidente, o Mosteiro de Machairas não era um centro de cultura.

Algumas décadas antes, outro cipriota, Neófito, inspirara-se em ideais mais austeros. Vinha de uma família de agricultores e quando, aos dezoito anos, entrara para o Mosteiro de São Crisóstomo perto de Nicósia (em 1152), não sabia ler nem escrever. Por isso, durante cinco anos ficara encarregue de tratar das vinhas da comunidade, tempo durante o qual

adquirira conhecimentos básicos de alfabetização e aprendera os Salmos de cor. Consumido por um desejo de seguir a vida eremita, fora-lhe permitido ir para a Palestina com o objectivo de por lá encontrar um mentor adequado. Porém, as suas expectativas não foram preenchidas. De volta ao Chipre, decidira continuar até ao monte Latmos perto de Mileto. Dirigira-se a Pafos na esperança de embarcar num navio, mas fora preso por suspeitas de ser um fugitivo e roubaram-lhe todo o dinheiro, nomeadamente, duas moedas de ouro. Sem um centavo, partira à aventura para as regiões da costa e encontrara uma caverna onde iria passar o resto da sua longa vida (morreu depois de 1214).

A sua subsequente ascensão à fama devera-se, em grande parte, ao bispo de Pafos, Basílio Kinnamos, que, a julgar pelo seu nome de família, era um aristocrata da Ásia Menor ou de Constantinopla. Fora ele que nomeara o presbítero Neófito e o convencera a fundar uma comunidade. O eremita, contudo, era muito diferente do astuto Nilo. Esforçara-se por manter o seu mosteiro pequeno e resistira à aquisição de propriedades terrenas. Só após a conquista latina (1191), quando havia escassez de comida e a irmandade fora inundada pelo fluxo de estrangeiros, é que consentira em adquirir alguma terra arável, uma vinha e algumas cabeças de gado, mas vendo isso como males necessários.

Sozinho na sua caverna (*enkleistra*), Neófito dedicara-se aos estudos literários. O seu conhecimento não era, obviamente, muito profundo: limitava-se à Bíblia, alguns Padres da Igreja e Vidas de santos. Contudo, para um homem com as suas raízes, lia bastante e, além disso, adquirira um domínio notável do grego eclesiástico, com uma ortografia correcta. Coleccionara também livros. Num passo conta-nos como, durante trinta e sete anos, havia procurado uma cópia do *Hexaëmeron* de São Basílio pelo Chipre Ocidental, mas sempre em vão – uma confissão interessante, visto que o *Hexaëmeron* era um livro extremamente vulgar. Ainda assim, Neófito fora capaz de reunir uma biblioteca de cerca de cinquenta volumes, um número assinalável para um mosteiro provincial. Como autor, Neófito compusera dezasseis obras de teor religioso, que orgulhosamente enumera no seu *typikon*. Por vezes, também escrevia poesia. No entanto, a maior parte da sua produção literária, edificante e acessível a um público de cultura moderada, ficara por ler. Várias das suas composições sobreviveram em cópias únicas, as mesmas que o santo depositara na biblioteca do seu mosteiro. Ali permaneceram a apanhar pó, até serem trazidas, no século XVII, por agentes do governo francês⁽²⁹⁾.

O mosteiro de São Neófito tem tido uma existência contínua até aos dias de hoje, e não se pode dizer que sofresse qualquer dificuldade em resultado da ocupação latina. Pelo contrário, há indícios de que haveria uma prosperidade razoável: no final do século XV tinha um rendimento anual de duzentos ducados venezianos, sendo construídos novos edifícios, incluindo uma enorme igreja. Ainda assim, o mosteiro não produziu uma única figura espiritual ou literária. O desejo expresso pelo fundador de que o abade fosse, como ele, um eremita, fora rapidamente ignorado. Longe de se tornar um centro de virtude ascética, a *Enkleistra* transformara-se num *koinobion* comum, um empreendimento agrícola como todos os outros mosteiros do Chipre.

Durante a sua longa existência, o monasticismo bizantino nunca se desviara da sua forma original. A única possibilidade de reforma residia num retorno a uma interpretação mais rigorosa dos Padres do deserto ou, então, numa interiorização em direcção a um misticismo que podia apenas ser partilhado por alguns. E assim a herança de Simeão, o *Novo Teólogo*, fora retomada no século XIV pelos hesicastas do monte Atos. A controvérsia em relação à «Luz Incrinda» do monte Tabor, e o método de se atingir a visão beatífica sustendo a respiração enquanto se recitava a «oração de Jesus», pertence mais à história da espiritualidade do que ao monasticismo como instituição. Podemos notar, no entanto, que o manifesto de Gregório Palamas (1340), que obtivera a aprovação formal da Igreja Grega, identificava explicitamente os monges como pessoas de visões espirituais a quem os mistérios da vontade divina eram revelados, tal como as verdades do cristianismo haviam sido concedidas aos profetas do Antigo Testamento⁽³⁰⁾. É difícil imaginar que os bondosos monges de Vatopedi, que combateram os seus vizinhos de Esfigmenou com porretes pela posse de alguns campos, em cujas lutas as duas facções incendiaram as árvores uns dos outros⁽³¹⁾, tenham sido os mesmos monges que reivindicaram para si tal posição elevada no grande desígnio de Deus.

Com a sua longa tradição de obstinação e perícia financeira, os mosteiros bizantinos estavam bem preparados para sobreviver sob o domínio estrangeiro. Os do monte Atos usufruíam de benefícios consideráveis quando passaram para a governação do rei sérvio, Estêvão Dušan. Quando, algumas décadas mais tarde, os Turcos Otomanos apareceram pela primeira vez na Europa, os mosteiros atonitas nem sequer esperaram pelo estabelecimento do domínio turco. Dirigiram-se directamente ao sultão, ofereceram-lhe a sua submissão e obtiveram a confirmação dos

títulos e das suas propriedades (c. 1372)⁽³²⁾. No meio da confusão que se seguiu, conseguiram até mesmo ampliar os seus bens e envolver-se em outros empreendimentos de risco rentáveis. O mesmo não se pode dizer, evidentemente, de todos os mosteiros, mas aqueles que sobreviveram à conquista saíram-se muito bem durante os cinco séculos do domínio turco. O monasticismo bizantino sobreviveu, portanto, ao Império Bizantino.

Capítulo 6

A Educação

Quando, no século IV, o cristianismo triunfou sobre o paganismo, existia por todo o Império um padrão de educação liberal, que não sofreu qualquer transformação fundamental desde o período helénico, ou seja, durante cerca de quinhentos anos. Devemos começar por descrever as suas principais características.

A educação dos rapazes compreendia, como ainda hoje, três fases: primária, secundária e superior. Começando aos sete anos, os rapazes (e, ocasionalmente, também as raparigas) eram enviados para um professor do nível elementar (*grammatistês*), que lhes ensinava o alfabeto, a ler em voz alta, a escrever e a contar. Tratava-se de conhecimentos bastante básicos, e o *grammatistês*, que normalmente trabalhava por conta própria e não possuía qualquer qualificação oficial, detinha uma posição na sociedade bastante baixa – pouco melhor do que a de um artesão. Uma proporção considerável da população abandonava o ensino no nível elementar, com memórias indeléveis dos açoites do mestre, da repetição e da memorização. A fase seguinte, ou a fase do ensino de nível secundário, era supervisionada por um professor diferente (e consideravelmente mais bem pago), o *grammatikos*, que ensinava gramática, não tanto no sentido actual da palavra (embora também o fizesse), mas mais em termos de um

conjunto de autores «clássicos», na maioria poetas, de entre os quais, sobretudo, Homero. O método seguido pelo *grammatikos* no Período Tardio bizantino é conhecido em detalhe e incluía para cada texto estudado quatro operações, nomeadamente, correcção (*diorthôsis*), leitura em voz alta (*anagnôsis*), explicação (*exêgêsis*) e crítica (*krisis*). Este método parece-nos muito formal e, de facto, era. «Correcção» significava confrontar os textos dados pelo professor com os dos alunos, para se ter a certeza de que eram idênticos, algo que não se podia ter como certo. O texto era, então, recitado com a entoação adequada. A necessidade de o fazer prendia-se com o facto de, na Antiguidade, as palavras serem escritas sem nenhuma separação ou pontuação. Depois de o texto ser lido em voz alta, havia que ser explicado, primeiro linguisticamente (visto que a língua de Homero e de outros poetas antigos não era, de um modo geral, entendida), depois historicamente, pelo que os nomes das várias figuras mitológicas e os nomes geográficos tinham de ser identificados e sabidos de cor. Finalmente, *krisis* referia-se não tanto à crítica literária, mas sobretudo a um apuramento das lições morais que se podia tirar dos textos antigos.

O estudo dos poetas era complementado pela gramática, normalmente através do livro de bolso de Dionísio, *o Trácio* (século I a.C.), que conservara o seu enorme prestígio durante o período bizantino. Isto era pouco mais do que uma classificação da língua: vogais e consoantes, o tipo de vogais (por outras palavras, se eram breves, longas ou comuns), ditongos, as oito partes do discurso, número, declinação, conjugação, etc. Uma vez preparado, o aluno teria de tentar resolver vários exercícios (*progymnasmata*), cotados e definidos cuidadosamente, dos quais os primeiros quatro ou cinco eram feitos na escola secundária, enquanto o resto estava reservado para a fase superior da educação. No influente livro de bolso de Hermógenes (século II d.C.) eram apresentados os seguintes doze exercícios:

1. A fábula (normalmente sobre animais).
2. O conto (*diêgêma*), definido como «a exposição de algo que acontecera ou que poderia ter acontecido».
3. A máxima (*chreia*).
4. O ditado gnómico (*gnômê*), que diferia da *chreia* pelo facto de esta última poder conter alguma acção (isto é, um episódio breve), enquanto o *gnômê* se limitava a uma declaração geral de natureza dissuasiva ou encorajadora.

5. A confutação (*anaskeuê*) ou a confirmação (*kataskeuê*) de uma dada proposição.
6. O lugar-comum (*koinos topos*), isto é, a elaboração de um caso geral, por exemplo, a favor ou contra uma classe de pessoas (corajosos, criminosos), cuja excelência ou culpa não era colocada em questão.
7. O elogio (*enkômion*) de uma determinada pessoa, um animal, uma qualidade abstracta, uma cidade, etc., ou o seu oposto, nomeadamente, a invectiva (*psogos*).
8. A comparação (*synkrisis*).
9. O retrato literário (*êthopoïia*), normalmente na forma de um pequeno discurso que uma figura conhecida possa proferir numa determinada ocasião, com o objectivo de transmitir um estado de espírito (felicidade/aflicção) e a natureza (homem/mulher, jovem/lidoso) do orador.
10. A descrição (*ekphrasis*) de um objecto, um lugar, etc.
11. A discussão de um tema vulgar (*thesis*), como, por exemplo, «Devemo-nos casar?» As questões científicas eram evitadas, pois entravam na competência dos filósofos.
12. A proposta de uma lei ou medida (*nomos eisphora*)⁽¹⁾.

Os exercícios acima referidos eram diferenciados minuciosamente uns dos outros e subdivididos: por exemplo, uma *thesis* era diferente de um *koinos topos*, pois este dizia respeito a uma questão discutível; além disso, podia ser simples («Devemo-nos casar?»), dupla («Deve-se competir em desportos atléticos ou cultivar a terra?»), etc. Para cada exercício eram apresentados temas-padrão e uma estrutura invariável estabelecida. No caso da *chreia*, por exemplo, o tema podia ser a frase de Isócrates: «A raiz da educação é amarga, mas o seu fruto doce.» O aluno tinha então de compor o seu exercício numa forma tripartida: 1. Louvar Isócrates pela sua sabedoria; 2. Parafrasear a máxima; 3. Justificá-la, quer positivamente («Aquilo que mais vale a pena só se consegue atingir com esforço, mas depois de o conseguirmos traz-nos prazer»), quer negativamente ou através de uma ilustração.

Enquanto os estudos literários tinham um papel preponderante no ensino secundário, estavam também incluídas – ou devemos dizer que, em princípio, estavam incluídas – quatro disciplinas científicas (o *quadrvivium*

medieval), nomeadamente, a aritmética, a geometria, a astronomia e a teoria musical, constituindo aquilo que se chamava *enkyklios paideia*, ou seja, educação geral ou enciclopédica. Este termo ocorre frequentemente nos textos bizantinos, mas é difícil saber se os beneficiários de tal «educação enciclopédica» haviam, de facto, estudado todas ou qualquer uma das disciplinas científicas em questão, ou se apenas tinham frequentado uma escola secundária. A segunda alternativa é a mais provável, e parece que já muito antes do período bizantino as ciências eram cada vez mais relegadas para um ensino superior e depois apenas para aqueles que as queriam seguir.

O ensino superior (cujo currículo já descrevemos em grande medida) era administrado pelo mestre de retórica ou sofista e encontrava-se disponível apenas nas grandes cidades. O mestre de retórica/sofista, se tivesse uma cátedra estabelecida, era nomeado pelo conselho local e recebia um salário, assim como beneficiava de certas isenções. Na prática, também recebia pagamentos ou ofertas dos seus alunos. Se, por outro lado, fosse um *freelancer* (tal como muitos outros), dependia inteiramente dos seus honorários. Havia, portanto, uma competição intrínseca entre os professores, a qual ocasionalmente desencadeava verdadeiras lutas e até o rapto de alunos. Os rapazes normalmente começavam a estudar no ensino secundário aos quinze anos e seguiam os estudos durante o tempo que as circunstâncias ou os seus desejos o ditassem: um curso completo durava cerca de cinco anos, mas muitos abandonavam ao fim de dois ou três anos. Naturalmente, a maioria dos alunos vinha de famílias ricas de decuriões, funcionários do governo e juristas. Não há maneira de fazer uma estimativa do número de alunos existente, mas podemos dizer com alguma certeza que nos centros principais seriam mais às centenas do que aos milhares. Libânio, que era de longe o maior sofista de Antioquia, na segunda metade do século IV, tinha, normalmente, cerca de cinquenta alunos no seu estabelecimento, que ensinava com a ajuda dos seus quatro mestres assistentes. Sabendo que a sua actividade enquanto professor em Antioquia durara mais de quarenta anos, podemos calcular (admitindo que o curso durava em média três anos) que passaram pelas suas mãos cerca de setecentos alunos. No entanto, não era o único sofista da capital síria⁽²⁾.

Além da retórica, que representava o tema-padrão do ensino superior, havia outras disciplinas. A filosofia (incluindo, em princípio, o que entendemos hoje por ciências) florescera em Atenas e Alexandria;

a medicina também em Alexandria, em Pérgamo e noutros locais; e o direito em Beirute. No entanto, não havia nada no mundo antigo que correspondesse a uma universidade, no sentido de conjunto de professores acreditados de várias disciplinas, oferecendo um plano de estudos que levaria a um grau académico. A Escola de Alexandria e a de Constantinopla (das quais se falará mais à frente) foram as que mais se aproximaram do conceito de universidade. Todavia, mesmo assim, e como iremos ver, o conjunto de disciplinas ensinado era muito limitado. Os escolásticos principiantes eram, portanto, obrigados a deslocar-se bastante. Depois de terem completado o ensino secundário na sua cidade, iam para um centro maior, como, por exemplo, Antioquia, Esmirna ou Gaza, para estudarem com um mestre em retórica, mas se se interessavam pela filosofia, teriam de se deslocar para Alexandria ou Atenas. A busca da aprendizagem era sinónimo de viajar. Para além disso, era cara, pois os jovens tinham de se sustentar durante vários anos em cidades estranhas, e pagar aos professores. A mobilidade dos alunos era paralela à dos professores: Libânio, por exemplo, ensinara em Nicomédia, Niceia e Constantinopla, antes de se estabelecer em Antioquia, a sua terra natal.

Eis, pois, resumidamente, a estrutura da educação disponível na parte oriental do Império durante os primeiros séculos; na parte ocidental não era muito diferente, excepto o facto de se usar o latim em vez do grego. Pondo de lado, por agora, a atitude da Igreja, não podemos deixar de nos questionar sobre o quão relevante seria este sistema para as exigências da vida contemporânea. Constitui, certamente, um paradoxo que uma educação amplamente orientada para a arte do discurso em público numa assembleia de cidadãos (e podemos salientar que o exercício mais avançado prescrito por Hermógenes era a apresentação de uma proposta de lei) devesse ter prevalecido numa época em que a democracia estava praticamente extinta. Dificilmente podemos imaginar que os assuntos triviais que surgiram nos conselhos municipais, tais como a limpeza dos esgotos ou a oferta de espectáculos públicos, dessem origem ao surgimento de retóricos tão sublimes como Demóstenes ou Isócrates. Além disso, a retórica ensinava-se em grego ático que era, para todos os efeitos, uma língua morta. Calcula-se hoje em dia que do número identificável de alunos de Libânio, aproximadamente quarenta por cento terão entrado para o serviço do governo, trinta por cento terão enveredado por profissões liberais (na maioria, advogados de defesa, que naquela época não necessitavam de

uma formação legal), vinte por cento voltaram aos deveres herdados como decuriões e dez por cento tornaram-se professores⁽³⁾. Apenas este último e pequeno grupo poderia afirmar ter aplicado a educação que recebera para propósitos práticos; para os restantes, fora um exercício mental, aptidão para escrever uma epístola elegante quando as circunstâncias assim o exigissem e, acima de tudo, um conjunto comum de chavões que constituía a cultura.

Não é completamente anacrónico falar de relevância, visto sabermos que o governo burocrático, tal como instituído por Diocleciano e elaborado pelos seus sucessores, criara uma exigência de determinadas qualificações, que a educação liberal seria incapaz de fornecer. Estas diziam respeito ao estudo do latim nas províncias ocidentais e à aquisição de conhecimentos notariais, nomeadamente, a estenografia e a contabilidade. A oposição violenta de Libânio a estes estudos limitados é a prova de que sentira que a sua profissão estava ameaçada. Quando vira a multidão de estudantes a entrar para a Escola de Direito de Beirute, reagira da mesma maneira que um actual professor de Estudos Clássicos reagiria ao ver os seus alunos abandonarem-no para seguir Gestão de Empresas. Os conhecimentos de latim, essa língua bárbara, estava não só a tornar-se uma condição prévia para o ingresso nos estudos de direito, como o seu uso na administração estava a aumentar no século IV (temporariamente, como se verificara). Quanto ao exercício notarial, este era, aos olhos de Libânio, apropriado para os escravos, não para os homens instruídos. Contudo, os «tecnocratas» estavam a ascender aos cargos mais altos na administração.

O que o governo desejava na área da educação poderá ser ilustrado pela organização da «Universidade» de Constantinopla em 425. Certamente, o ensino superior terá estado disponível em Constantinopla, se não no reinado de Constantino, pelo menos a partir de Constantino II. As recompensas que se esperava que resultassem da proximidade com o tribunal atraíram naturalmente um grupo de distintos mestres da retórica à nova capital, incluindo, como vimos, Libânio, que não permanecera por lá durante muito tempo, e Temístio (f. 388), que construíra uma brilhante carreira e ascendera ao cargo de senador, e até mesmo ao cargo de prefeito da cidade, apesar de ser pagão. O imperador dera-lhe valor porque elevara o nível cultural da capital, que se tornara, graças a ele, «numa albergaria de cultura comum»⁽⁴⁾. Por outras palavras, Constantinopla, apesar das suas origens recentes, estava a caminho de se tornar uma «cidade univer-

sitária». No entanto, parece que depois de algum tempo o governo se sentira insatisfeito com o modelo tradicional de educação — e por isso fora criada uma universidade pública. Uma das várias constituições emitidas em 425⁽⁵⁾ começa por regular o estatuto dos professores independentes: poderão continuar a administrar os seus cursos, desde que o façam em privado, não podendo usar os auditórios públicos. Por outro lado, os professores do Estado não podem dar lições em privado. A composição da faculdade pública é, então, estabelecida: para o latim três *oratores* e dez *grammatici*; para o grego cinco sofistas e dez *grammatici*; enquanto os «estudos mais aprofundados» eram representados por um professor de filosofia e dois de direito. Foram também criadas outras constituições contemplando as instalações destinadas à Universidade (que fora alojada no Capitólio) e os cargos aos quais os professores podiam aspirar: depois de vinte cinco anos de serviço satisfatório e de uma vida irrepreensível seriam recompensados com o título de *comes* de primeira classe, tal como acontecia também com os funcionários do Estado de escalão médio⁽⁶⁾.

É evidente que a Universidade fora criada não por um desejo desinteressado de fomentar a meditação, mas com o objectivo de formar os funcionários do Estado. Esta questão está patente na paridade próxima do grego e do latim, nas disposições do ensino legal e também pelo facto de os professores serem nomeados pelo prefeito da cidade, que agia em nome do imperador. No entanto, ainda mais notável é a maioria do corpo docente da faculdade (vinte em trinta e um) ser composta por *grammatici*, ou seja, professores do ensino secundário. Por outras palavras, estamos perante uma instituição que combinava as funções de uma escola secundária e de um colégio, sob a supervisão directa do Estado. Se fora bem-sucedida, é difícil dizer. Sabemos, por acaso, os nomes de alguns dos seus professores: nos anos 470 o egípcio Pamprepnius, que era pagão e gostava de magia, e no século VI o típico funcionário público, João Lydus, que ensinava latim, uma língua que talvez não tenha conhecido bem. No entanto, não podemos apontar nenhum movimento intelectual, nenhum avanço na sabedoria académica, nem mesmo a aprendizagem de alguma escrita que tivesse tido origem na Universidade de Constantinopla: se não fosse pelas ordenações de 425, mal teríamos tomado conhecimento da sua existência. Embora alguns historiadores tenham afirmado que Constantinopla se tornara, desde o reinado de Constantino II, a capital intelectual do Império, é difícil nomear algum intelectual ou escritor digno de nota,

nos séculos IV, V e VI, que fosse natural de Constantinopla ou que tenha frequentado o seu estabelecimento de ensino.

Se o Estado fizera algumas tentativas para imprimir relevância no sistema educacional, o que fizera a Igreja? Ninguém poderá negar que o ensino antigo era, em última análise, pagão na sua visão do mundo e, num sentido mais imediato, baseado no estudo dos autores pagãos; embora seja um exagero dizer que os mitos pagãos de Homero e Hesíodo, desgastados como estavam por séculos de aborrecimento nas salas de aula, ainda constituíam um grande «fardo». Porém, os cristãos mais rigorosos consideravam esta situação um escândalo. As *Constituições Apostólicas* (século IV) são bastante inflexíveis a este respeito:

Evitai todos os livros pagãos. Pois que necessidade tendes de escritos e leis de fora e de falsos profetas que afastam os frívolos da fé? O que vos falta nas Leis de Deus para que vades procurar essas fábulas pagãs? Se quereis ler histórias, tendes os livros dos Reis; se preferis retórica ou poesia, tendes os Profetas, tendes Job, tendes os provérbios, onde ireis encontrar uma sagacidade que é maior do que a de toda a poesia e sofística, pois essas são as palavras do Senhor que só ele é sábio. Se tendes um desejo de canções, tendes os Salmos, se quereis antes antigas genealogias, tendes o Génesis; se preferis livros sobre leis e normas, tendes a gloriosa Lei de Deus. Por isso evitai todos os livros estranhos e diabólicos (7).

Vozes semelhantes se levantaram durante todo o período bizantino. Que necessidade havia de os cristãos sujarem as mentes com as histórias repugnantes dos deuses, que na verdade eram demónios, mesmo com as vaidades da sabedoria profana, quando a sua única preocupação legítima residia na salvação? Os pagãos deixaram o país e atravessaram o mar para aprender as letras, mas nós não temos de ir ao estrangeiro para ganhar o Reino dos Céus: assim falara Santo Antão. Além disso, o que vem primeiro, a mente ou as letras? Dado que a mente vinha claramente primeiro, todos aqueles com uma mente saudável não precisariam das letras (8). A abolição dos ensinamentos pagãos através de Cristo e a confutação dos filósofos por santos cristãos não cultos são lugares-comuns na literatura bizantina. Tomemos, um exemplo entre muitos, o caso do Hino acatista, que ainda é hoje recitado na Igreja Ortodoxa:

Vemos oradores copiosos calados como peixes perante vós, Oh Mãe de Deus, pois eles estão perdidos para explicar como vós permanestes virgem, e no entanto fostes capaz de dar à luz. Mas nós, maravilhados pelo mistério, gritamos com fé:

Salve, barco da sabedoria de Deus!

Salve, tesouro da Sua providência!

Salve, vós que mostrais como o sábio é ignorante!

Salve, vós que deixais os sofistas sem palavras!

Salve, pois os contestadores hábeis tornam-se tolos!

Salve, pois os poetas das fábulas hão murchado!

Salve, vós que sois lacerados pelos jogos de palavras de Atenas!

Salve, vós que encheis as redes dos pescadores!

Salve, vós que nos tirais das profundezas da ignorância!

Salve, vós que muitos iluminais com conhecimento (?)!

No entanto, a rejeição de toda a educação não era uma opção viável, mesmo com a iluminação como aquela que a Theotókos fornecia. Teoricamente, havia uma possibilidade menos drástica, ou seja, a instituição de escolas especificamente cristãs, à semelhança de como os judeus da diáspora haviam estabelecido escolas rabínicas, cujo currículo se baseava na Bíblia hebraica e nos seus comentários. Poder-se-ia até ter considerado conservar a estrutura educacional tradicional substituindo-se os textos cristãos por pagãos. Não era uma solução fácil visto que, por um lado, a Bíblia, mesmo entre os cristãos, era amplamente considerada como tendo sido redigida num grego pouco elegante; e, por outro, no século IV não existia, de maneira alguma, nenhum exemplar de literatura cristã adequado aos jovens com vista a praticarem a sua gramática e a sua retórica. A ideia de providenciar tal material fora, contudo, considerada. Em 362, quando o imperador pagão Juliano proibira os cristãos de cobrar honorários por explicações de ensino secundário e superior, com base no facto de não deverem professar ideias contrárias às suas crenças, os *grammatikos* cristãos Apolinário e o filho, o qual tinha o mesmo nome do pai, transpuseram o Antigo Testamento para verso, usando todas as formas clássicas de métrica, e transformaram o Novo Testamento em diálogos platónicos. Este esforço digno fora em vão, sendo interessante observar que o seu fracasso se atribuiu à Providência Divina por um historiador cristão⁽¹⁰⁾. E porquê? Porque, explica ele, a cultura helénica não fora nem condenada nem aprovada por Cristo e os apóstolos. As Escrituras Sagradas

não ensinavam a arte de raciocinar, tão indispensável para a defesa da verdadeira fé. Assim, era perfeitamente legítimo, e até necessário, estudar os textos pagãos para derrotar o inimigo com as suas próprias armas, para exercitar a mente e adquirir eloquência. Nem sequer São João Crisóstomo, um moralista tão severo, condenava que se frequentasse as escolas normais; pelo contrário, dava-o como um dado adquirido. Incitava os pais a contar aos filhos, quando descansavam das lições, histórias simples da Bíblia, tais como a de Caim e Abel; e se, continuava ele, uma criança estiver preparada para aceitar uma declaração mítica como «Ela foi transformada em semideusa» sem conhecer o significado de «semideusa», estará igualmente preparada para acreditar na ressurreição. Note-se que João Crisóstomo recomenda que a doutrina cristã da punição, incluindo a história do Dilúvio, Sodoma, o exílio no Egito, assim como todas as outras histórias do Novo Testamento, deve ser transmitida aos rapazes cristãos somente depois de completarem os quinze anos, e de preferência aos dezoito, ou seja, quando finalizarem os estudos seculares⁽¹¹⁾.

A declaração mais conhecida sobre este assunto é, no entanto, a de São Basílio⁽¹²⁾. Tem a forma de um pequeno comentário que tecera aos seus sobrinhos, os quais terão completado o ensino secundário na altura em que o mesmo fora escrito. Podemos imaginar que estavam prestes a iniciar na sua própria retórica. Para salvaguardar as suas almas imortais, o tio colocara a questão: como se pode usufruir da literatura helénica? A questão é pesada e o argumento bastante banal: dever-se-á seleccionar da literatura antiga tudo o que possa conduzir à virtude e rejeitar todos os exemplos de licenciosidade e, em particular, todas as histórias que dizem respeito à discórdia e às aventuras amorosas dos deuses. O exemplo de Moisés, que aprendera a sabedoria dos Egípcios antes de se dedicar à contemplação da Verdade, constitui um precedente útil. Da mesma maneira, os jovens cristãos deveriam tirar proveito de uma cultura que não lhes era inteiramente estranha. Talvez se deva salientar aqui o pressuposto de que os escritos cristãos seriam inadequados para exercitar a mente e de que as doutrinas mais profundas do cristianismo estariam para além da compreensão dos jovens. Mais interessante do que o argumento de São Basílio é, contudo, a forma como abordara a questão: trata-se de uma composição elegante em prosa aticista, regada com referências explícitas e tácitas a Platão e Plutarco, Homero e Hesíodo, Sólon, Teógnis e a outros autores clássicos. Se escrevera naquele estilo, terá sido

porque adorava literatura «requintada», como qualquer homem culto do século IV. A ideia de rejeitar a herança pagã simplesmente não ocorrera ao legislador do monasticismo oriental.

Tendo os patriarcas capadócijs feito uso da sua autoridade para a conservação da educação clássica, a questão ficara resolvida para sempre. A Igreja nem evidenciava os textos pagãos do currículo, nem estabelecera um sistema educacional paralelo. Esta situação representara um desenvolvimento de grande importância. Os rapazes cristãos continuaram a frequentar os mesmos *grammatistes*, os mesmos *grammatikos* e os mesmos *rhêtor* que os rapazes pagãos, estudavam Homero e estavam familiarizados com as histórias da mitologia antiga. Alguns deles tornaram-se professores e, como podemos imaginar, terão transmitido o mesmo conhecimento aos seus discípulos. Durante cerca de dois séculos, cristãos e pagãos deram-se extraordinariamente bem nas escolas. Não era segredo ser o professorado o último refúgio a que os pagãos instruídos recorriam, mas, por outro lado, tinham uma enorme capacidade de transmitir aquilo que os cristãos estavam desejosos de aprender. Podemos salientar aqui outro paradoxo: fora, por sua vez, o cristianismo que fornecera à retórica a aplicação de que precisava, nomeadamente, o sermão. Todos os artifícios de composição e de persuasão aprendidos nas escolas podiam agora ser usados com um objectivo útil. Não há melhor exemplo da eloquência da Antiguidade tardia do que os sermões dos capadócijs e de São João Crisóstomo.

A *Vida de Severo*, o patriarca monofisita de Antioquia, elaborada pelo seu amigo Zacarias, o *Retórico* ⁽¹³⁾, oferece-nos um vislumbre raro da vida estudantil no Período Inicial bizantino. Severo era um púsida proveniente de uma família cristã proeminente. Porém, de início, não era particularmente religioso e estava satisfeito por permanecer um catecúmeno, visto ser costume no seu país adiar o baptismo até uma idade bastante avançada. O seu pai, que era um curial, enviara-o a ele e aos irmãos mais velhos para Alexandria, a fim de estudarem gramática e retórica, grego e latim: fora por lá que conhecera Zacarias, oriundo de Gaza. Na altura, Alexandria era provavelmente o maior centro universitário do Império. O nosso texto refere nove professores (gramáticos, sofistas e filósofos) que estavam, na época, activos. Pensa-se que terão ensinado no mesmo edifício, embora à sexta-feira fosse costume os professores ensinarem em casa, excepto os filósofos que continuavam as aulas na escola. A faculdade era na maioria pagã e permanecia em paz, embora houvesse sinais

de alguma tensão entre alunos cristãos e pagãos. Entre os cristãos, existiam activistas que se juntavam a associações de leigos fanáticos (chamadas *philoponoi*, em Alexandria), tinham contactos em mosteiros e estavam sempre preparados para denunciar casos flagrantes de culto pagão às autoridades. Um desses activistas, chamado Paralius, era tão ofensivo nas suas censuras contra o paganismo (o seu próprio professor era o pagão Horapollo), que fora espancado pelos seus colegas. O incidente fora explorado com sucesso pelos cristãos, o que obrigara Horapollo a esconder-se, sendo descoberto um enorme esconderijo de ídolos com a ajuda dos alunos, que os queimaram publicamente, e até o prefeito do Egipto ficara numa situação embaraçosa.

De Alexandria, Severo e Zacarias seguiram para Berytus, onde estudaram direito. Fora um curso longo e trabalhoso que durara quatro a cinco anos, mas os jovens cavalheiros tinham imensas oportunidades de relaxar da sua rotina diária: iam ao teatro, ao circo, jogavam dados ao serão, ou bebiam com prostitutas. Os caloiros (*dupendii*), quando chegavam, eram provocados pelos alunos mais velhos. Também em Berytus os activistas cristãos se evidenciavam bastante: recrutavam alunos para confrarias religiosas, incitavam-nos a ir à igreja todas as noites e a evitar os espectáculos e os banhos (o líder do grupo lavava-se apenas uma vez por ano). Muitos deles, incluindo Severo, finalmente baptizado, ter-se-ão talvez tornado monges. Berytus, embora tradicionalmente dada aos prazeres da vida, era mais cristã do que Alexandria. Porém, desde que os estudantes chegaram, vindos de todo o Império, havia pagãos entre a população e, uma vez, houve um escândalo muito desagradável envolvendo questões de magia. Uma vez mais, os activistas tiraram o melhor partido do incidente: o chefe acusado fora sujeito a uma busca na sua casa e os seus amuletos confiscados. Os seus cúmplices, por sua vez, foram denunciados ao bispo, e os livros de magia queimados em público. Um dos envolvidos, um tal de Chrysaorius de Tralles, tentara fugir: alugara um navio, carregara-o com os seus livros de magia e direito, o seu serviço de jantar de prata, a sua concubina e os filhos que tivera com ela, mas, claro, o navio afundara-se e ele morreria. Não sabemos se todos os estudantes teriam tanto dinheiro como Chrysaorius, mas muitos deles tinham escravos, que haviam trazido das suas terras de origem.

Se a vida universitária no final do século V estava a começar a parecer-se com a Alemanha nazi, o pior estava ainda para vir. Justiniano, em particular, estava determinado a impor a uniformidade religiosa a todos

os seus súbditos. O seu édito ordenando o encerramento da Academia de Atenas (529) é sobejamente recordado como um sinal da sua intolerância, embora se deva salientar que a Academia continuara, contudo, a funcionar em menor escala durante algumas décadas e que, em Alexandria, a filosofia continuara a ser ensinada pelo pagão Olympiodorus até depois de 565, o ano da morte de Justiniano. Estas eram, certamente, raras excepções. Embora a lei de 529, proibindo os pagãos, os hereges e os judeus de ensinar⁽¹⁴⁾, pudesse não ter sido universalmente aplicada, não restam dúvidas em relação à sistemática perseguição dos pagãos nesse mesmo ano. Acontecera novamente em 546, quando «uma multidão de gramáticos, sofistas, advogados e médicos» fora arrastada perante o inquisidor, João de Éfeso (que, por coincidência, era herege), e punidos com penas de prisão e açoites⁽¹⁵⁾; e em 562, quando os livros pagãos foram queimados⁽¹⁶⁾. Pode rapidamente imaginar-se o efeito de tais medidas no moral académico, que continuara a ser minado pela retirada dos subsídios do Estado destinados aos professores⁽¹⁷⁾. Dificilmente ficamos surpreendidos ao observar que, no final do século VI, a tradição do ensino superior sobrevivera apenas em Constantinopla, Alexandria e Berytus.

Embora Justiniano haja tido uma grande responsabilidade pelo enfraquecimento do sistema educacional, o seu subsequente colapso devera-se, indubitavelmente, ao desaparecimento das cidades. Tudo o que restara nas províncias, tanto quanto podemos julgar pela escassa documentação de que dispomos, fora, essencialmente, o ensino primário. Parece que fora durante estes séculos obscuros que se desenvolvera o hábito de usar os Salmos como a primeira leitura das crianças – um hábito que permanecera firmemente enraizado no período subsequente. Se é verdade que Georgius Choeroboscus, o autor de uma gramática extremamente popular baseada nos Salmos⁽¹⁸⁾, prosperara depois de meados do século VIII⁽¹⁹⁾, o seu esforço encaixar-se-ia nesse desenvolvimento; e se é verdade que professara em Constantinopla, teremos de concluir que um uso semelhante dos Salmos se tinha difundido até à capital. O que quer que tenha restado dos ensinos secundário e superior (e existem dúvidas sobre se ainda estariam separados ou não) estava agora concentrado em Constantinopla, mas, ao que parece, a universidade terá desaparecido gradualmente. O último professor de que há registo é o comentador aristotélico Estêvão de Alexandria, que fora chamado à capital pelo imperador Heraclio (portanto, depois de 610). Excepto Choeroboscus, não se conhecem mais nomes até meados do século IX.

Um cânone pouco divulgado do Concílio de Trullan (692) prova que os estudos das leis ainda se verificavam na altura, pois decreta que os estudantes de direito civil não deveriam seguir costumes pagãos, frequentar teatros, usar roupa distintiva ou dar cambalhotas no ar (se é esse o significado da enigmática palavra *kylistra*), quer no início, quer no final do trimestre escolar⁽²⁰⁾. O facto de apenas serem mencionados estudantes de direito poderá significar, ou que estes eram particularmente desordeiros, ou que não havia outros estudantes de nível universitário. No entanto, quando o código legal do imperador Leão III e de Constantino V (o *Ecloga*) fora emitido, provavelmente em 726, a sua elaboração estivera a cargo dos *quaestor sacri palatii*, dois aristocratas e vários dignitários de Estado, com a exclusão de quaisquer professores, havendo os seus compiladores reconhecido com franqueza que o significado da legislação anterior se havia tornado bastante obscuro, «de facto, totalmente incompreensível para alguns, especialmente para aqueles de fora da nossa Cidade Imperial guardada por Deus»⁽²¹⁾. O cronista Teófanês, assumidamente uma testemunha preconceituosa, poderá não estar muito longe da verdade quando regista, no ano de 726, «a extinção das escolas»⁽²²⁾.

Uma visão interessante do declínio do ensino superior, no século VII, é fornecida pela autobiografia de Ananias de Shirak, o erudito arménio que introduzira no seu país natal as ciências da matemática, cálculo cronológico e cosmografia. Sendo incapaz de encontrar alguém na Arménia que lhe ensinasse «filosofia», fora para «o país dos Gregos», e quisera prosseguir para Constantinopla, quando o informaram que um professor muito instruído, chamado Tychikos, estava a dar aulas em Trebizonda, e que atraía estudantes da própria capital. Então, dirigia-se para Trebizonda, e estudara com Tychikos durante oito anos. Aprendera aritmética e outras ciências, e fora no geral capaz de satisfazer a sua sede de conhecimento, uma vez que o seu mestre tinha uma biblioteca rica, tanto em livros cristãos como pagãos. Tychikos era natural de Trebizonda, havendo começado a sua carreira como soldado. Contudo, após ter sido ferido em batalha, decidira tornar-se escolástico. Fora para Alexandria, onde estudara três anos, depois para Roma, um ano, e finalmente para Constantinopla, onde se tornara por algum tempo discípulo de um filósofo ateniense famoso (anónimo). Apesar de pressionado para ficar na capital, resolvera regressar a Trebizonda. Alguns anos mais tarde, o ateniense morrera e nenhum dos seus discípulos fora considerado suficientemente bom para lhe suceder. Por isso, o imperador (deverá ter sido Heraclio)

chamara Tychikos a Constantinopla, mas este recusara o convite, e daí em diante os estudantes viajavam de Constantinopla para Trebizonda, para adquirir conhecimento, presumivelmente ao nível das ciências⁽²³⁾. Qualquer que seja a verdade desta história, mostra, explicitamente, a crescente escassez de professores qualificados, mesmo na capital.

Seria um exagero dizer que toda a aprendizagem mais erudita se interrompera no Império Bizantino, porém, ficara certamente reduzida a um padrão intermitente depois do reinado de Heraclio. Poder-se-á até suspeitar que um maior pólo de erudição e de livros gregos permanecera nas regiões da Síria e da Palestina ocupadas pelos Árabes, mais até do que em Constantinopla. No século VIII, o maior erudito escolástico que dominava a língua grega era São João Damasceno (falecido c. 750) e, duas gerações mais tarde, o historiador especialista mais proeminente fora o monge palestino Jorge Sincelo (falecido c. 814).

O renascimento dos estudos literários na capital começara a um passo lento, na última parte do século VIII. Tudo o que podemos dizer com alguma segurança é que aparecera, na altura, um grupo de pessoas, quase todas relacionadas com os altos quadros do funcionalismo público que, sem serem profundamente eruditas, possuíam, no entanto, uma formação retórica convencional e alguns conhecimentos de filosofia. Eram os futuros patriarcas Tarásio (f. 806), Nicéforo (758-828) e São Teodoro, o *Estudito* (759-826). Ao que parece, terão adquirido a sua instrução ao nível privado e tê-la-ão passado à geração seguinte, de uma forma igualmente informal. Diz-se que Tarásio, por exemplo, que não fora professor de profissão, terá iniciado o seu futuro biógrafo, o diácono Inácio (f. depois de 843), nas regras da antiga prosódia⁽²⁴⁾. Havia, certamente, na altura, um pequeno número de *grammatikoi* activos em Constantinopla, tais como o futuro patriarca iconoclasta António I Kassimatas (821-?37)⁽²⁵⁾ e talvez o seu sucessor João VII (? 837-843), recordado pela alcunha de *Grammatikos* considerado como um homem de grande conhecimento, um mágico até. Foi neste ambiente que acontecera um importantíssimo desenvolvimento técnico: a introdução da letra manuscrita minúscula ou cursiva, no lugar da uncial (maiúscula), para a produção de livros. O que é talvez mais assinalável nesta inovação é o modo como fora muito lenta na sua chegada – cerca de cinquenta anos mais tarde em Bizâncio do que na Europa Ocidental. O fornecimento de papiro egípcio, no qual tinham sido escritos os livros na Antiguidade, deverá ter sido interrompido ou, de alguma forma, bastante reduzido depois da

queda de Alexandria para os Árabes (642). O pergaminho que, por sua vez, viera substituir o papiro, era escasso e caro. A necessidade de uma forma de escrita mais compacta era, pois, óbvia. Além disso, nem sequer teria que ser inventada, uma vez que a minúscula não era mais do que a cursiva notarial, anteriormente usada para os negócios. No entanto, fora apenas cerca de 790, tanto quanto podemos supor, que os livros mais pequenos começaram a ser produzidos em Bizâncio, e o exemplar sobrevivente mais antigo, o chamado *Evangelho Uspensky*, data de 834. Assim, podemos deduzir que não se verificara uma procura suficiente de livros antes do final do século VIII.

O primeiro professor verdadeiro que se conhece em Constantinopla, quando a actividade académica começa a renascer, é Leão, o *Matemático*. Vale a pena repetir a tradição romântica referente a esta personagem, devido à luz incidental que derrama sobre o estado da educação nesta conjuntura⁽²⁶⁾. Leão recebera a sua educação secundária (gramática e «poética») na capital, mas fora incapaz de progredir mais, pelo que se mudara para a ilha de Andros, onde um homem instruído lhe ensinara os princípios da retórica, da filosofia e da aritmética. Mas mesmo este erudito fora incapaz de satisfazer a curiosidade de Leão. Assim, este último passeara pelo interior da ilha, visitara mosteiros e estudara os manuscritos antigos neles preservados. Tendo, então, atingido o auge do conhecimento – «a filosofia e as suas irmãs, nomeadamente, a aritmética, a geometria e a astronomia, e havendo até celebrado a música» –, voltara a Constantinopla e estabelecera uma escola numa casa humilde, onde ensinava a disciplina que cada aluno pretendia. Passaram vários anos, e muitos dos estudantes de Leão alcançaram sucesso nas suas respectivas vocações. Um deles, um geómetra, tornara-se secretário de um governante militar e fora capturado pelos Árabes. O califa Mamûn (813-833), que estava apaixonadamente interessado pelos «estudos helénicos» e especialmente pela geometria, ouvira falar do jovem prisioneiro e levou-o à presença dos seus próprios matemáticos. Previsivelmente, o bizantino espantara todos com o seu conhecimento. Quando o califa soube que aquele poço de conhecimento era apenas um estudante, enviara-o imediatamente de volta para Constantinopla, levando a seguinte missiva para o seu mestre: «Reconhecemos a árvore pelo seu fruto, o mestre pelo seu discípulo. Uma vez que vós sois tão eminente nas ciências, mas permanecéis desconhecido entre os vossos compatriotas e não recebeis qualquer recompensa pela vossa sabedoria e conhecimento, dignai-vos visitar-nos e bene-

ficiar-nos com o vosso ensino. Se tal acontecer, toda a nação sarracena se curvará perante vós e recebereis maior riqueza do que qualquer outro homem alguma vez haverá recebido.» Era uma oferta tentadora para um académico pobre. Contudo, Leão tivera medo de aceitar uma comunicação do inimigo e levava-a ao ministro dos Negócios Estrangeiros. O imperador Teófilo também estava informado do assunto e, desta forma, Leão alcançara um grande reconhecimento. Fora-lhe dada uma quantia em dinheiro e colocado como professor do Estado na Igreja dos Quarenta Mártires. O califa, desapontado, renovara a sua oferta – desta vez, oferecera-lhe duas mil libras em ouro se Leão o visitasse, mesmo que por pouco tempo. O imperador recusara a proposta, com o fundamento de que era imprudente transmitir a estrangeiros aquela ciência, «pela qual a nação romana é admirada e honrada por todos». Algum tempo mais tarde, Leão fora ordenado metropolitano de Tessalonica, mas permanecera nesta função, com a qual era incompatível, apenas três anos (840-843). Destituído enquanto funcionário iconoclasta, voltara a Constantinopla e, sob a sugestão de Bardas, tio do jovem imperador Miguel III, fora nomeado director de uma escola recentemente criada: o próprio Leão leccionava a cadeira de filosofia, o seu ex-estudante Teodoro a de geometria, um tal Theodegios a de astronomia e um Cometas a de gramática. Não se sabe quando Leão morreu, mas foi seguramente depois de 869.

Alguns detalhes nesta história são difíceis de acreditar (por exemplo, a presença de manuscritos científicos nos remotos mosteiros de Andros) e a sua cronologia não é inteiramente satisfatória. Supondo, todavia, que seja verdadeira, pelo menos em linhas gerais, temos de sublinhar o facto de que uma instituição de ensino superior apoiada pelo Estado fora, mais uma vez, estabelecida em Constantinopla. A sua sede era na Magnaura, um salão de cerimónias do Palácio Imperial – com efeito, o salão em que os imperadores recebiam os embaixadores estrangeiros. Comparativamente à Universidade de 425, os colaboradores eram menos, e o âmbito do ensino centrava-se essencialmente nas ciências, embora incluísse também o direito e, claro, o latim – portanto, uma escola que formava mais profissionais nas áreas técnicas do que funcionários públicos. Teria esta estrutura sido influenciada pelo próprio Leão, ou seria antes a resposta do governo ao progresso científico dos Árabes? Não se sabe. Nem se pode calcular a influência da escola, embora seja certo que terá tido algum relevo, pois cem anos mais tarde reconhecera-se-lhe o mérito de ter estabelecido uma tradição cultural⁽²⁷⁾. No entanto, não há a certeza de que

tenha perdurado após a morte de Bardas (f. 866), bem como após a primeira geração de professores.

Entre os colegas académicos de Leão, apenas existem referências mais seguras sobre Cometas: sabe-se que preparara uma nova edição de Homero, provavelmente transliterada para a letra manuscrita minúscula⁽²⁸⁾. O próprio Leão participara na edição do texto de Platão e possuía vários manuscritos científicos, incluindo de Ptolomeu e de Euclides. Parece ter-se interessado pela astrologia e feito previsões. Um dos seus alunos, um tal Constantino, o *Siciliano*, ficara tão chocado com o ensino de Leão que declarara que o mesmo deveria ser postumamente enviado para o Inferno, onde arderia para toda a eternidade, juntamente com os seus colegas pagãos – Platão e Aristóteles, Sócrates, Epicuro, Homero, Hesíodo, Aratus e todo o seu bando maldito⁽²⁹⁾.

É inegável que o século IX testemunhara um recrudescimento espantoso na erudição. Contudo, estranhamente, dificilmente poderemos associar este recrudescimento à Universidade Magnaura, ou a qualquer outra instituição de ensino superior. Fócio, o grande erudito da época, seguiu uma carreira no serviço público, antes de ser elevado ao patriarcado de Constantinopla (em 858); nunca tivera um cargo no ensino. Não sabemos como adquiriu a sua educação. Se tiver nascido por volta de 810, como alguns historiadores hoje acreditam, ou mesmo cerca de 820, seria adulto na altura em que a Universidade fora instituída. Na geração seguinte, a figura de mais relevo fora Aretas, arcebispo de Cesareia, nascido cerca de 850. Coleccionador de textos clássicos (muitos dos seus manuscritos admiravelmente copiados ainda existem), ele próprio escrevera num estilo tão precioso e enrolado, que se tornara praticamente incompreensível. Também não existem indícios de que tenha tido qualquer ligação com alguma universidade ou escola. Tudo o que se pode dizer é que a cultura literária que havia estado tão marcadamente ausente da corte dos imperadores iconoclastas recuperara apoio nos círculos mais elevados. Apesar de Basílio I ser um camponês arménio iletrado, o seu filho Leão VI tivera um tutor particular, Fócio, e dedicara-se à composição literária. Escrevera várias homílias bastante entediantes e também tentara escrever cânticos religiosos. Fora, no entanto, o seu filho, Constantino VII Porfirogeneta, que encarnara mais profundamente o ideal do imperador erudito. Mas falaremos das suas actividades literárias no capítulo 13. Por ora, debruçemo-nos sobre a sua intervenção no domínio do ensino superior. Sabemos que, ao concluir que as artes liberais e as

ciências haviam sido negligenciadas, nomeara vários professores excelentes: um tal Constantino, que era na altura *mystikos* (chefe do gabinete que tratava dos assuntos confidenciais), recebera a cátedra de filosofia, Alexandre, metropolitano de Niceia, a de retórica, o aristocrata Nicéforo a de geometria e o secretário imperial Gregório a de astronomia. O imperador dedicava extrema atenção aos estudantes, a quem muitas vezes convidava para partilhar a sua mesa. Depois de licenciados (se é que podemos usar este termo), recrutava entre eles juizes, secretários do gabinete jurídico (*antigraphais*) e metropolitãos⁽³⁰⁾. Por outras palavras, tratava-se de uma escola palaciana, cujo programa era o mesmo da Universidade de Bardas e cujo propósito explícito era formar pessoas para a magistratura (no entanto, sem terem uma cátedra de direito!) e para a Igreja. Dos quatro professores, o único conhecido de forma independente é Alexandre de Niceia, que fizera anotações a Luciano e escrevera várias cartas. Os outros eram dignitários que, eventualmente, possuíam alguma competência erudita. Nenhum parece ter sido um académico profissional.

Estamos um pouco mais bem informados sobre o estado do ensino secundário em Constantinopla, na primeira metade do século X, graças à correspondência de um professor anónimo⁽³¹⁾. Parece ter sido um homem conflituoso, que levava uma vida modesta, por vezes exercendo funções de escriba e editor, mas que, no entanto, tinha ligações aos altos quadros. Os seus alunos eram de todas as idades e os mais avançados ensinavam os principiantes. A disciplina que se ensinava era o grego antigo (gramática, prosódia e retórica) – ou seja, o repertório tradicional dos gramáticos –, e o propósito seria a formação de aspirantes a postos burocráticos e eclesiásticos. Não havia propinas fixas: eram pagas irregularmente, e quando o eram, para angústia do director da escola que, para além disso, tinha que competir com estabelecimentos rivais. Ao que parece, esta escola, apesar de independente, recebia um subsídio do patriarcado e estava sujeita a uma espécie de controlo pelas autoridades eclesiásticas e municipais. Mais ou menos na mesma altura (c. 940), ouve-se falar de um «presidente das escolas», um mestre praticante que também supervisionava outras instituições de ensino, talvez segundo o modelo de uma corporação de comércio. Abraamius de Trebizonda (que se tornaria Santo Atanásio, o *Atonita*) frequentara, em Constantinopla, a escola dirigida pelo tal «presidente», e mostrara tanta aptidão que foi rapidamente nomeado professor-adjunto e depois mestre numa outra escola⁽³²⁾. O cargo de presidente poderá denotar uma reforma da educação relativa ao ensino secun-

dário, mas a informação de que dispomos é demasiado escassa para permitir qualquer conclusão segura.

Não sabemos quase nada sobre o destino da educação bizantina de Constantino Porfirogeneta até Constantino IX Monómaco, ou seja, aproximadamente, de 940 a 1040. É uma lacuna surpreendente, considerando as vastas iniciativas enciclopédicas a que o imperador, de linhagem real, se dedicara e instigara arduamente. O epíteto «académico» vem, inevitavelmente, à mente ao descrevermos a *Excerpta*, a *Geoponica*, a *Hippiatrica* e, especialmente, aquela enorme enciclopédia conhecida pelo nome enigmático de *Souda*. No entanto, não podemos associar nenhuma delas a uma instituição educativa. E nem podemos provar que a acumulação de tanta sabedoria diversificada servia para alimentar e inspirar subseqüentes gerações de eruditos. Depois da morte de Constantino VII, o patronato imperial dos estudos decaíra, sendo apenas retomado por Constantino IX, e desta feita em moldes muito diferentes.

O século XI fora marcado por um clima intelectual mais vivo, o qual poderá estar associado à intensificação da vida urbana e ao aparecimento de uma nova burguesia. Fora dominado pelo polímata Miguel Pselos, e pelo grupo de académicos a quem estivera ligado – João Mavropous (o mais velho entre eles), João Xifilino, Constantino Leichoudes e Nicetas. Será que estes homens representam, efectivamente, uma nova viragem, ou surgem como havendo sido extremamente importantes do nosso ponto de vista por Pselos ter escrito tanto e sobre tantos assuntos? Em matéria institucional, a única novidade mais evidente fora o estabelecimento de uma Escola de Direito apoiada pelo Estado, por volta do ano 1047, sob a presidência de Xifilino, o qual estava encarregue da formação de futuros juizes, advogados e notários⁽³³⁾. Tem-se debatido se a «Faculdade de Filosofia» terá sido simultaneamente estabelecida sob a orientação de Pselos ao qual fora atribuído o título pomposo de «Cônsul (*hypatos*) dos Filósofos» – o que quer que isso significasse exactamente. Mesmo que tenha sido estabelecida, ela não terá durado muito – e, ao que parece, a Escola de Direito também não. Ao nível do ensino secundário, ouvimos falar da existência de muitos mais eruditos no século XI do que no século X – não apenas em instituições privadas, mas em instituições ligadas às igrejas, provavelmente da mesma forma que uma madrassa está ligada a uma mesquita. Aquelas (ou, pelo menos, algumas) eram controladas pelo patriarca, embora dispensassem a passagem tradicional dos *grammatikos*. É difícil dizer se tal terá sido uma criação do século XI.

Contudo, não é ao nível institucional que podemos perceber a originalidade do período, mas antes pelo aparecimento de intelectuais, que anteriormente eram professores e que alcançaram grande notoriedade, e até mesmo cargos importantes na corte e na Igreja, em virtude do seu ensino e da sua erudição. Claro que não se deve exagerar o caso. A ligação entre o ensino e o serviço público era, como já vimos, típica em Bizâncio. Mavropous terminara a sua vida como metropolita de Euchaita (perto de Amaseia), Xifilino tornara-se patriarca de Constantinopla e Pselos mantivera uma variedade de cargos administrativos, incluindo o de primeiro-secretário imperial (*prôtoasêkrêtis*). No entanto, pode dizer-se que os três eram, sobretudo, professores e intelectuais. A sua erudição não fora um trampolim que os lançara de imediato nas suas carreiras. Não devemos esquecer que o movimento que representavam durou cerca de cinquenta anos, no máximo. Se lhe houvesse sido permitido o desenvolvimento necessário, Bizâncio poderia ter produzido o seu próprio Abelardo, ou mesmo uma verdadeira universidade como aquela que haveria de emergir no Ocidente, no século seguinte.

Como pensador, Pselos não fora uma figura de grande originalidade; de facto, é difícil chamar-lhe filósofo por direito próprio. Fora, contudo, um homem de curiosidade ilimitada, que tentara abranger todas as áreas do conhecimento. As suas áreas de ensino eram também vastas, cobrindo desde a gramática elementar e a retórica às ciências naturais, à filosofia e até mesmo ao direito. Não há razão para pensar que qualquer uma delas fosse subversiva relativamente à ordem estabelecida, apesar das suas investigações o levarem para áreas um pouco obscuras. Sentia-se certamente atraído pelo oculto, pelas chamadas doutrinas caldaicas, a astrologia e a demonologia, e na filosofia as suas preferências iam para Platão e os neoplatónicos. Observemos o comentário que faz sobre os seus próprios estudos:

Havendo encontrado a filosofia extinta entre os seus praticantes, reavivei-a à custa dos meus próprios esforços. Não encontrei nenhum professor assinalável, nem descobri, apesar de uma investigação detalhada, qualquer indício de sabedoria na Grécia, ou entre os bárbaros. Contudo, desde que ouvi dizer que os Gregos tinham alcançado grandes proezas na filosofia, [...] desprezo aqueles que entram em discussões mesquinhas sobre essa matéria, e procuraram encontrar algo melhor. Depois de ler alguns estudiosos desta ciência, aprendi

com eles o caminho para o conhecimento: um levou-me a outro, o inferior ao superior [...] e assim, finalmente, a Aristóteles e Platão. Tomando-os como ponto de partida, fiz uma espécie de viagem, na qual passei por Plotino, Porfírio e Jâmblico, e a partir dos quais avancei para o admirável Proclo, onde fiz uma pausa, como num vasto abrigo, e retirei dele toda a ciência e o conhecimento exacto de conceitos. Estando prestes, depois disto, a ascender à filosofia superior, e a iniciar-me na ciência pura, comecei com o estudo das coisas incorpóreas, aquilo a que se chama matemática.

Da aritmética, Pselos progredira para a geometria, depois para a música, para a astronomia e para todas as ciências que delas derivam, «não negligenciando nem uma única». Ao descobrir que existia uma sabedoria que estava para além da demonstração, deixara-se absorver por alguns livros místicos e aproveitara-os tanto quanto pôde. «Pois para conhecer essas coisas exactamente», admite, «não se gabaria de moto próprio, nem acreditaria noutra pessoa que fizesse tais declarações.» Depois de explicar que o seu amor pela filosofia não implicava negligência relativamente à retórica, Pselos continua:

Uma vez que existe outra filosofia que é superior àquela, nomeadamente, a que consiste no mistério da nossa religião, [...] estudei-a mais aprofundadamente do que a outra, em parte, seguindo as declarações dos grandes Padres, em parte, dando a minha própria contribuição. E se alguém (digo isto francamente e sem astúcia) quiser elogiar-me pela minha cultura, não deixem de o fazer, [...] não porque eu li muitos livros (pois não estou iludido pela vaidade) [...], mas porque a pouca sabedoria que recolhi, não a retirei de uma nascente corrente; não: antes encontrei os poços obstruídos, abri-os, limpei-os e, com grande labuta, extraí a água que estava a uma grande profundidade⁽³⁴⁾.

Pselos não foi comentado pela sua modéstia e, ao apresentar esta imagem de certa forma embelezada do seu próprio desenvolvimento intelectual, não poderia abster-se de mencionar as suas incursões nos campos potencialmente perigosos do neoplatonismo e do oculto. Não tinha já conquistado *todo* o conhecimento? No entanto, teve o cuidado de fazer a necessária genuflexão, perante a filosofia superior dos Padres cristãos, tal

como o intelectual soviético procura apaziguar o censor curvando-se, tantas vezes quanto possível, perante os clássicos do marxismo-leninismo. Apesar de ter feito muitos inimigos, Pselos nunca fora acusado de impiedade ou de corromper as mentes dos seus estudantes. Essa experiência estaria reservada para o seu sucessor.

João Ítalo fora filho de um mercenário normando e viera do Sul da Itália. Chegara a Constantinopla cerca de 1050, estudara filosofia com Pselos, ensinara durante vários anos e tornara-se, finalmente, «Cônsul dos Filósofos», sucedendo a Pselos. Embora o seu grego não fosse muito elegante, parece ter tido uma grande adesão por parte dos estudantes e a protecção da poderosa família Ducas. Em 1076-1077, sob o reinado do imperador Miguel VII Ducas, acusaram-no de impiedade, mas o caso contra si fora arquivado. Fora, contudo, reactivado em 1082, pouco depois da subida ao trono de Aleixo I. Desta vez, Ítalo vira-se acusado perante um tribunal composto de dignitários eclesiásticos e leigos. A sua confissão de fé fora considerada insatisfatória e um informador fornecera provas sobre as visões que professava que lhe foram prejudiciais. Houve até uma manifestação «espontânea» de raiva popular contra o filósofo, que mal conseguira escapar a uma morte violenta, trepando à cúpula de Santa Sofia e escondendo-se num buraco. Excomungado, impediram-no de ensinar novamente e relegaram-no para um mosteiro para nunca mais reaparecer⁽³⁵⁾.

Há uma boa razão para acreditar que o julgamento de Ítalo tivera motivações políticas e que as acusações contra ele foram, até certo ponto, forjadas. Parece ter havido uma considerável simpatia por Ítalo entre o alto clero, mas ninguém se atrevera a defendê-lo. Cinco dos seus estudantes, todos diáconos, foram chamados perante uma assembleia de bispos: demarcaram-se do seu anterior mestre e foram considerados inocentes. O processo contra Ítalo deu, por isso, a impressão de ter sido estritamente *ad personam*; e para dar maior solenidade à sua condenação, foi acrescentado um capítulo especial ao chamado Sinódico Ortodoxo, onde fora excomungado por ter aplicado a dialéctica ao inefável mistério da encarnação de Cristo, por ter introduzido as doutrinas cosmológicas dos pagãos e, em particular, a da eternidade do mundo, por admitir a transmigração das almas humanas e a realidade das ideias platónicas, por ter lançado dúvidas sobre os milagres de Cristo e dos santos, e muito mais para além de tudo isto⁽³⁶⁾.

Desde os dias de Justiniano que nunca mais um académico bizantino (que não fosse um líder religioso) havia sido formalmente condenado e

punido pelo conteúdo do seu ensino. Neste aspecto, o julgamento de Ítalo merece um lugar nos anais da intolerância. Ainda não é muito claro até que ponto as acusações contra si (que são extremamente incoerentes) se terão baseado em opiniões que realmente difundira. Porém, uma coisa é certa: este bárbaro arrogante e controverso, como Anna Comnena o descreve⁽³⁷⁾, levava a sua filosofia a sério. Não era, como Pselos, originalmente um homem de letras; não tinha provado «o néctar da retórica». Era, em suma, um novo fenómeno na cena intelectual bizantina. Apenas se pode especular quanto ao curso que o sistema educativo teria seguido não fora a intervenção vigorosa de Aleixo I, mas podemos arriscar dizer que o corpo estudantil não possuía a seriedade de propósito necessária para tornar o novo ensino frutuoso. Ítalo fora dispensado dos círculos de estudantes como um estrangeiro grosseiro, não como retórico nem como filósofo⁽³⁸⁾.

Talvez em resultado do caso de Ítalo, a Igreja, isto é, o patriarca de Constantinopla, dera um passo importantíssimo: assumira o controlo directo do ensino, sobretudo o dos futuros sacerdotes. Observou-se que existem algumas indicações de que já no século X, e certamente no século XI, a Igreja tivera alguma responsabilidade na gestão das escolas secundárias, mas é apenas a partir de cerca de 1100 que se encontra um sistema integrado de instrução secular e religiosa. Consistira numa rede de escolas secundárias em Constantinopla – seis, todas elas ligadas a igrejas, são especificamente mencionadas – e culminara num curso de exegese bíblica, conduzido por três professores, o dos Salmos, o das Epístolas e o do Evangelho, tendo o último o título de «Professor Universal» (*oikoumenikos disaskalos*). A Igreja também mantivera um «Mestre de Retórica», do qual existe um primeiro registo no ano fatídico de 1082. O corpo docente do ensino superior, integrado na hierarquia patriarcal⁽³⁹⁾, terminava habitualmente a sua carreira com o cargo de bispo de séis importantes. Com efeito, sabemos os nomes de trinta e quatro professores da Escola Patriarcal, no século XII, e muitas das suas produções literárias e pedagógicas estão preservadas. Um deles, o grande especialista em Homero, Eustáquio, que se tornara arcebispo de Tessalonica, é um caso à parte. Quanto aos restantes, é difícil imaginar um conjunto de pedantes mais desolador.

Parece que a Escola Patriarcal dominara a cena educativa em Constantinopla até 1204. A filosofia não constava do *curriculum* e não se sabe até que ponto esta cadeira continuava a ser ensinada no quadro de um

sistema secular. Sabemos que Ítalo tivera pelo menos um sucessor, um tal Teodoro de Esmirna, que é principalmente lembrado como um *gourmet*, mas depois dele não existem registos de outros «Cónsules de Filósofos» até cerca de 1166, quando Miguel, sobrinho do bispo de Anchialos e futuro patriarca (1169-1177), assumira esse posto. A julgar pela sua palestra⁽⁴⁰⁾ inaugural, não fora grande filósofo.

No domínio da educação, o século XII representa o culminar de um conflito cujas origens, como vimos, remontam ao início do Império Cristão. Poder-se-á considerar surpreendente que a Igreja não tenha reivindicado a sua autoridade numa data anterior. O facto de não o ter feito poderá dever-se à natureza intermitente, e geralmente inócua, do ensino filosófico. Apenas no século XI, com o emergir de um espírito secular, o perigo tornara-se mais grave e a especulação filosófica nas escolas, essa «nova busca» (*nea zêtêsis*) que o Sinódico condena, tinha que ser reprimida. Não seguiremos aqui a história tardia da educação bizantina em Niceia, Constantinopla e Trebizonda, uma história não inteiramente isenta de distinção, embora confinada ao padrão tradicional. Em vez disso, tentaremos formular algumas observações gerais.

Pode ter-se tornado evidente para o leitor que, a partir do século VII, a distinção entre estudos secundários e superiores tendera a desaparecer. Notaram-se algumas tentativas isoladas do governo para se estabelecer uma espécie de universidade, como havia sido feito por César Bardas, por Constantino Porfirogeneta e por Constantino Monómaco. Porém, estes projectos bem-intencionados tiveram poucos resultados. Não havia, assim, uma tradição contínua de estudos superiores. O motivo recorrente da «redescoberta da aprendizagem», habitualmente graças ao patronato iluminado de um dado imperador, deverá ser encarado com reservas, embora tivesse alguma relação com a realidade. Sucessivos eruditos, como Leão, o *Matemático*, e Pselos, tinham alguma razão em acreditar que haviam salvo o ensino do esquecimento profundo. As únicas tradições contínuas eram o ensino de direito nas associações de notários e, especialmente, o ensino da gramática, juntamente com a retórica, pelos *grammatikos*. Ambas as áreas se encontravam exclusivamente em Constantinopla.

A característica do ensino dos gramáticos mais óbvia era o facto de ser extremamente conservador. Quando encontramos Nicéforo Basilaces, um professor na Escola Patriarcal, compondo, no século XII, «retratos de personagens», em temas como: «O que um marinheiro pode ter dito quando viu Ícaro a voar e Dédalo rasando a superfície do mar com as pontas das

suas asas», ou «O que Pasífae pode ter dito quando se apaixonou por um touro»⁽⁴¹⁾, não podemos evitar a impressão de que o tempo havia parado mil anos. Nem tão-pouco conseguiremos deixar de perguntar: Qual a utilidade de Ícaro e Pasífae para o futuro funcionário público, se nenhum dos seus negócios ou actividades seria conduzido em grego ático? O máximo que se pode dizer é que alguma familiaridade com a gramática e a retórica definia uma certa classe profissional. Calculou-se que, no século X, o número total de rapazes e jovens que receberam formação gramatical em Constantinopla (e portanto, em todo o Império) não fora mais de duzentos a trezentos⁽⁴²⁾. Daqui se pode concluir que, em qualquer altura, o número total de pessoas que havia beneficiado de tal formação terá sido pouco mais de mil. Embora sejam estimativas, estes números dão-nos um sentido de proporção, sem o qual uma discussão sobre a educação bizantina se tornaria irrelevante. Imagine-se um grupo de cerca de mil homens de famílias respeitáveis, muitas vezes sobrinhos de bispos, ou filhos de funcionários públicos – em suma, homens que seguiram uma carreira que lhes exigia um certo grau de erudição. Ser capaz, ocasionalmente, de escrever uma missiva elegante, ou fazer um discurso depois do jantar, na presença do imperador, iria provavelmente atrair uma atenção favorável. É neste contexto que emergem Ícaro e Pasífae. E uma vez que o objectivo do exercício era ser apreciado pelos seus parceiros, qual seria a razão para mudar um sistema educativo que distinguia os homens de cultura? Os efeitos desta situação na literatura bizantina são óbvios e serão explorados num posterior capítulo.

Para finalizarmos, é importante referir que nunca existira em Bizâncio uma educação nos mosteiros acima do nível mais básico. Desde o tempo de Pacómio, alguns dos maiores mosteiros asseguraram a formação de principiantes iletrados que eram, muitas vezes, rapazes. Estes aprendiam o serviço da igreja, os Salmos e partes do Novo Testamento, de preferência ensinados por um monge mais velho, que tinha de usar uma sala separada para este propósito, de forma a proteger a irmandade da tentação sexual. Os Salmos e outros livros bíblicos essenciais eram, normalmente, aprendidos de cor, reduzindo assim a necessidade de literacia. A instrução de «crianças seculares» nos mosteiros, considerada inadequada por São Basílio⁽⁴³⁾, foi desencorajada durante todo o período bizantino.

Parte II

O Mundo Conceptual de Bizâncio

Capítulo 7

O Mundo Invisível do Bem e do Mal

Para o homem bizantino, como aliás para todos os homens medievais, o sobrenatural existia num sentido familiar e muito real. Esse outro mundo não se fazia apenas sentir na vida do dia-a-dia; constituía também aquela realidade intemporal e mais elevada, em relação à qual a existência terrena não passava de um breve prelúdio. Qualquer descrição da «mundividência» bizantina tem, necessariamente, de começar pelo sobrenatural.

Uma vez que os Bizantinos eram cristãos, a sua concepção deste mundo mais elevado é para nós ainda familiar, nos seus traços mais gerais; ainda assim, ao nível popular (que se distingue do nível teológico) tinha algumas características distintivas que necessitam de ser explicadas. Acima de tudo, e de forma bastante natural, os Bizantinos imaginavam Deus e o Reino dos Céus como uma réplica bastante alargada da corte imperial em Constantinopla. Questionados neste ponto, teriam provavelmente expressado esta relação na ordem inversa, dizendo que a corte imperial era um reflexo diminuto da corte celestial. Qualquer que fosse o «arquétipo» e qualquer que fosse a cópia, a sua mútua semelhança era um dado adquirido, explicando muitas das manifestações da religiosidade bizantina.

Antes de desenvolvermos as consequências deste postulado, será talvez útil oferecer uma ilustração de como o Reino dos Céus era visuali-

zado. Alguns textos, que estaríamos inclinados a considerar apócrifos, fornecem-nos descrições adequadas, e embora os detalhes variem de texto para texto, os elementos centrais permanecem os mesmos. Escolheu-se, pela sua relativa brevidade, o texto «A Espantosa e Edificante Visão do Monge Cosmas». Este homem fora camareiro do imperador Alexandre (912-913), mas retirara-se do mundo e, no ano, ou por volta do ano 933, tornara-se abade num mosteiro sobre o rio Sangário, no Noroeste da Ásia Menor. Algum tempo depois, ficara gravemente doente. Decorreram cinco meses e, uma manhã, entrara em transe: os seus olhos ficaram esbugalhados, olhando para o tecto da sua cela, enquanto a sua boca murmurava palavras incompreensíveis. Durante seis horas, Cosmas permanecera naquela situação; mas, no dia seguinte, fora capaz de descrever a sua visão aos irmãos da comunidade (o que se segue é mais uma paráfrase do que uma tradução literal):

Enquanto estava sentado na minha cama, penso que vi ao meu lado esquerdo uma legião de pequenos homens com as caras escurecidas [os demónios apareciam sempre do lado esquerdo ou na direcção do oeste]. Eram horripilantes de vários modos: alguns tinham expressões distorcidas, outros olhos ensanguentados, e outros ainda lábios lívidos e inchados. Os demónios conseguiram arrastar-me para um penhasco medonho. Ao longo da sua escarpa, sobre um abismo que chegava até ao Tártaro, havia um trilho tão estreito que mal havia espaço para caminhar. Os demónios empurraram-me pelo trilho abaixo até chegarmos a um grande portão. Aqui estava sentado um gigante medonho, com a cara toda preta, as narinas a deitar fumo e um cúbito de língua pendurado para fora da boca. O braço direito estava paralisado mas, com o esquerdo, que era tão grosso como uma coluna, agarrava as suas vítimas e lançava-as no precipício. Quando o gigante me vira, gritara: «Este homem é meu amigo!» e estava quase a agarrar-me quando surgiram dois velhos com um aspecto venerável, que reconheci como sendo os apóstolos André e João, pois pareciam-se com as suas representações nas imagens. O gigante recuara com medo, e os apóstolos guiaram-me através do portão. Passámos por uma cidade e fomos ter a uma linda planície. No meio da planície, havia um vale com relva onde estava um velho sentado, rodeado de crianças. «Este», disseram os meus companheiros, «é Abraão. Já ouvistes falar do seio de Abraão.» Prestei-lhe reverência, e fomos, a

seguir, para um vasto olival. Debaixo de cada árvore havia uma tenda e em cada tenda havia uma cama, na qual descansava um homem. Entre eles, reconheci muitos que haviam servido no palácio, muitos de Constantinopla, alguns camponeses e outros membros do nosso mosteiro, todos já falecidos. Enquanto me interrogava sobre o que podia ser aquele olival, os apóstolos recordaram-me das «muitas mansões» que existiam na casa do Senhor.

Fomos para uma cidade de indescritível beleza. As suas muralhas estavam construídas em doze fiadas, cada uma delas feita com uma pedra preciosa diferente, e os seus portões eram de ouro e de prata. No interior dos portões encontrámos um pavimento dourado, casas de ouro, bancos de ouro. A cidade estava inundada por uma estranha luz e um cheiro doce mas, enquanto a atravessámos, não encontrámos um único homem, ou animal, ou pássaro. No extremo da cidade chegámos a um palácio magnífico e entrámos num salão tão largo como o arremesso de uma pedra. De uma ponta a outra estendia-se uma mesa de pórfiro, à volta da qual se reclinavam muitos hóspedes. Uma escada de caracol, situada num dos extremos do salão, conduzia a um balcão interior. Dois eunucos, resplandecentes como um raio, apareceram neste balcão, e disseram aos meus companheiros: «Deixem-no também reclinar-se à mesa.» Foi-me indicado um lugar, enquanto os eunucos se retiraram para uma outra divisão, que parecia encontrar-se para além do balcão, e ausentaram-se por várias horas, durante as quais pude ir reconhecendo muitos dos outros convidados: alguns eram monges do nosso mosteiro, outros, funcionários públicos. Ao fim de muito tempo, os eunucos voltaram, e disseram aos dois apóstolos: «Levem-no de volta porque os seus filhos espirituais estão em grande luto pela sua ausência. O imperador consentira que voltasse à vida monástica. Por isso, conduzam-no por outro caminho e, na sua vez, tragam o monge Atanásio do mosteiro de Trajano.» Os apóstolos conduziram-me de volta. Passámos por sete lagos nos quais uma multidão de pecadores estava a ser atormentada: um estava no meio da escuridão, outro do fogo, outro de uma bruma impregnada do cheiro do mal, outro no meio de vermes, e havia muitos outros. Em breve encontrámos Abraão, mais uma vez, que nos oferecera um trago de vinho doce numa taça de ouro. Depois, voltámos ao portão exterior. O gigante rangeu os dentes e disse-me zangado: «Desta vez escapaste-me, mas não

deixarei de continuar a conspirar contra ti e o teu mosteiro.» Até aqui consigo lembrar-me do que acontecera, mas não sei como readquiri os sentidos.

Quando o monge Cosmas acabara a sua história, fora enviado um mensageiro ao vizinho convento de Trajano: soubera, então, que o monge Atanásio havia morrido na mesma altura em que Cosmas tivera a sua visão⁽¹⁾.

O serviço que Cosmas havia prestado como camareiro poderá ter contribuído para o realismo vívido na visão que teve do palácio celestial. O grande salão de jantar ou *triclinium*, os *cubicula*, a escada em caracol (*kochlias*), o balcão (*hêliakon*), a mesa de pórfiro, os servos eunucos — tudo isto eram características típicas do palácio imperial. A única diferença é que no Céu tudo era numa dimensão maior e mais esplendorosa. A equivalência entre os palácios terrestre e celestial constitui, com efeito, um lugar-comum do pensamento bizantino. Entre os muitos textos que podemos citar, como fundamento desta afirmação, basta-nos mencionar um. Quando o homem de letras do século XI João Mavropous fora apresentado pela primeira vez na corte de Miguel IV, compusera um poema lisonjeiro, no qual expressava o desejo de poder continuar a ser recebido favoravelmente. Simulara recluir-se ser mandado embora, nos portões do palácio, pelos «anjos alados» do imperador. Mas se conseguisse ultrapassar esse obstáculo e fosse capaz de chegar perto do trono, não iria o Querubim atacá-lo com a sua espada de fogo? João não tivera o mau gosto de comparar o rude Miguel IV a Cristo. Sugeriu, contudo, que Cristo pudesse estar presente no palácio, pois, tal como se havia juntado a três hebreus na fogueira, também agora podia adicionar a sua presença ao trio imperial: Miguel, Zoé, a sua esposa, e a irmã desta última, Teodora⁽²⁾.

A comitiva de Deus consistia, em primeiro lugar, na hoste dos anjos que era, em teoria, rigorosamente estratificada e diferenciada. Os anjos, infinitos em número, constituíam o exército de Deus, ou as suas tropas regulares, os oficiais e os generais. Serviam igualmente como emissários especiais, à semelhança dos *magistriani* na terra, além de constituírem o *cubiculum* celestial ou o corpo de camareiros. Na terra, desempenhavam várias funções de acordo com o seu posto: guardavam bens pessoais, igrejas, altares, cidades, e até nações. Não se pode, contudo, dizer que os Bizantinos tenham desenvolvido um sistema de culto consistente e de

aceitação generalizada. Os ensinamentos da Bíblia a este respeito são notoriamente confusos. No que se refere à *Hierarquia Celestial* do Pseudo-Dionísio (c. 500 d.C.), por seu lado, trata-se de uma obra considerada de valor, dada a sua atribuição à idade apostólica, mas era demasiado abstrusa para poder ser compreendida pelo público em geral. Os Bizantinos estavam suficientemente familiarizados com a existência dos serafins e dos querubins, tal como eram descritos nas visões de Isaías e Ezequiel. Eram frequentemente citados na liturgia e representados nas decorações das igrejas, embora tenhamos de reconhecer que os seus traços distintivos foram muitas vezes confundidos. Não tinham uma concepção clara dos Tronos, Dominações, Potestades e Principados. No que respeita aos Arcanjos, apenas dois, nomeadamente, Miguel e Gabriel, tinham um lugar seguro na devoção popular; os outros, incluindo Rafael e Uriel, apareciam sobretudo nas orações e encantamentos de carácter oculto. São Miguel era o Comandante-Chefe, o *archistratêgos*, da hoste celestial, e tinha diversos centros de culto na Ásia Menor, o mais famoso dos quais sediado em Chonai (Colossos) na Frígia, onde se acreditava que tinha rachado uma rocha e desviado o curso de uma torrente.

A Igreja primitiva opôs-se resolutamente ao culto dos anjos. Já São Paulo, escrevendo, significativamente, à gente de Colossos lhe deixara o aviso: «Ninguém vos prive da vossa recompensa a seu bel-prazer, com pretexto de humildade e culto dos anjos» (Coloss. 2, 18). O Concílio de Laodiceia na Frígia, que teve lugar algures durante o século IV, fora ainda mais longe: «Os cristãos não devem abandonar a Igreja de Deus e ir mais além, apelando aos anjos pelo nome, e organizando a sua adoração, o que é proibido. Perante alguém que seja apanhado a dedicar-se a esta idolatria oculta, que se declare anátema»⁽³⁾. No século seguinte, Teodoreto de Cirro fizera notar que «esta doença se mantivera activa por muito tempo na Frígia e na Pisídia», e que «até ao dia de hoje, é possível ver-se igrejas de São Miguel entre estes povos e os seus vizinhos»⁽⁴⁾. As condenações valeram de pouco: São Miguel continuara a ser adorado, não apenas na Ásia Menor, mas por todo o império. Em Constantinopla existiam, pelo menos, vinte e quatro igrejas que lhe eram dedicadas.

No que respeita à natureza dos anjos, existiam dois pontos de vista ligeiramente divergentes. O primeiro, que parece ter sido o mais antigo, era o de que os anjos não consistiam simplesmente de espírito, mas antes de uma matéria extremamente delicada que podia ser vista por homens de particular santidade, ou seja, por «aqueles cujos olhos Deus tinha

aberto» (5). No entanto, a visão mais comum apresentava os anjos como imateriais, capazes, contudo, de se apresentarem sob a forma humana, o que, por esse motivo, permitia serem representados. Quando se tornavam visíveis, era usualmente sob a forma de jovens eunucos. Um texto popular descreve o anjo que ficara guarda permanente de Santa Sofia como «um eunuco vestido com um paramento branco e de aparência bela, como se houvesse sido enviado do palácio» (6). Na *Vida de Santo André, o Louco*, um anjo vem cozinhar um pote de feijões para um tal Epifânio, um jovem de grande santidade. O ser celestial é representado como sendo «um belo jovem, maravilhosamente alto, o seu rosto brilhando mais do que o sol, vestido com paramentos divinos – branco misturado com dourados do pescoço ao peito, e do peito às ancas e aos joelhos, brilhando como a erva verde e o limão» (7). Noutros textos, São Miguel surge «com uma numerosa comitiva, ele próprio vestido como um *praepositus*» (8).

Tudo isto faz, é claro, perfeito sentido. Os anjos, sendo assexuados e actuando como servos de Deus, encontram uma analogia terrena com os eunucos do palácio imperial. O chefe dos eunucos era o *praepositus sacri cubiculi*, sendo a sua posição, portanto, análoga à de São Miguel. Para mais, a mentalidade bizantina não via qualquer incongruência no facto de um eunuco ocupar a posição de comandante militar: isso era prática comum. Para citarmos apenas um exemplo, Narses, um dos generais mais bem-sucedidos de Justiniano, era um eunuco.

Para além dos anjos, a corte celestial contava ainda com os santos. Um lugar completamente à parte, comparável ao da família do imperador, era ocupado pela Mãe de Deus – a *Theotókos* como era usualmente designada – e por São João Baptista. Estas duas personagens aparecem ao lado de Cristo num dos mais divulgados tipos de ícones bizantinos, a que chamamos *Deêsis*: Cristo, de pé ou sentado, ao meio, enquanto que sua Mãe e o Mensageiro o ladeiam, com as cabeças levemente inclinadas e as mãos estendidas num gesto de súplica a favor da humanidade. Aparecem igualmente na mesma posição no Juízo Final (9).

Seria supérfluo descrever aqui a preeminência da Virgem Maria no panteão cristão. Além disso, para os Bizantinos, desempenhava ainda o papel particularmente importante de patrona e protectora de Constantinopla (10). Assumira este papel, em virtude de duas relíquias particularmente veneradas que chegaram à capital – o cinto e o véu. O cinto (*zônê*) estava guardado na Basílica de Santa Maria, do Mercado do Cobre (*Chalkoprateia*), a qual se dizia ter sido mandada construir pela imperatriz

Pulquéria em 450: a sua abside em ruínas encontra-se ainda preservada a uma curta distância a ocidente de Santa Sofia. A relíquia propriamente dita, segundo o que reza a tradição, fora trazida de Zela, uma localidade a sul de Amaseia, no Leste da Ásia Menor, por Justiniano. Segundo uma outra tradição, terá antes sido transladada de Jerusalém pelo imperador Arcádio⁽¹¹⁾.

Mais famoso do que o cinto era o véu (*maphorion*), guardado numa capela especial próximo da Basílica de Santa Maria de Blachernae, na zona mais a noroeste da capital. Dizia-se que esta relíquia havia sido descoberta em Cafarnaum pelos patrícios Gálbio e Cândido, durante o reinado de Leão I (457-474). Pertencera a uma mulher judia que o guardava numa arca de madeira. Os patrícios, contudo, conseguiram roubá-lo, substituindo a arca por outra exactamente do mesmo tamanho, e trouxeram o véu para Constantinopla. Os seus poderes miraculosos manifestaram-se nalguns dos momentos mais graves da história da capital: fora o *maphorion* que salvara Constantinopla dos Ávaros e dos Persas em 626 e dos Russos em 860⁽¹²⁾.

Excluindo São João Baptista, que fizera a transição do direito para a graça divina (e ao qual trinta e cinco igrejas de Constantinopla haviam sido dedicadas), os profetas, padres e patriarcas do Antigo Testamento desempenharam um papel reduzido na piedade bizantina. Entre os santos da Nova Dispensação, os apóstolos estavam, se assim se pode dizer, no topo da hierarquia; gozavam de um culto considerável, no entanto, não podemos dizer que correspondiam aos santos mais populares. Os mais populares constituíam, à primeira vista, um grupo estranho: muitos, na verdade a maior parte, eram figuras de segundo plano, a respeito das quais nada de concreto se sabia. Se procurarmos as razões da sua popularidade, descobrimos que elas não consistem em nenhuma característica histórica particular de cada santo, nem na sua actividade, mas antes na existência de um local de culto que adquirira fama.

Tomemos o caso de São Nicolau de Myra⁽¹³⁾. Nada de concreto se conhece acerca deste bispo, que terá supostamente vivido no século IV, e que (embora seja improvável) terá participado no Concílio de Niceia em 325. Por volta do século VI, algumas histórias surgem associadas a esta figura. Salvara três cidadãos de Myra da execução e, mais tarde, repetira a façanha libertando três generais do imperador Constantino. Justiniano mandara erigir uma igreja em honra de São Nicolau em Constantinopla. Algum tempo depois, o bispo de Myra fora confundido com um homó-

nimo local, Nicolau de Sião (um mosteiro na Lícia), que morrera em 564, tendo-lhe sido creditada uma série de milagres (incluindo o amainar de tempestades), os quais foram transferidos para o primeiro. No século IX, o São Nicolau resultante da «fusão» emerge como um doutor de primeiro plano da Igreja Ortodoxa e a sua representação em mosaico fora colocada na Igreja de Santa Sofia, em paridade com as de São João Crisóstomo, São Basílio e outros grandes patriarcas. É difícil dizer a que se deveu esta elevação. De qualquer forma, Nicolau tinha a vantagem de ter um culto local bem estabelecido e um túmulo miraculoso que exsudava um óleo sagrado. É possível que a sua fama se tenha espalhado entre os marinheiros de Bizâncio que acostavam no porto de Myra e, assim, se tenha disseminado a outras partes do Império, até que a figura deste velho adorável, com uma barba redonda curta, se tornara uma das mais familiares do reportório iconográfico. A transladação das suas relíquias para Bari em 1087 contribuíra para uma difusão ainda mais vasta do seu culto por todo o mundo cristão.

Podemos também analisar o caso de São Demétrio de Tessalonica⁽¹⁴⁾. Também ele era uma figura de segundo plano, uma suposta vítima da perseguição de Diocleciano. Além disso, não pertencia originalmente a Tessalonica, mas a Sírmio. Quando, em 442-443, a capital da prefeitura da Ilíria fora mudada para Tessalonica, para estar protegida dos ataques dos Hunos, o culto de Demétrio também mudara. Pouco tempo depois, fora erigida uma sumptuosa basílica em sua honra: ainda existe, apesar de ter sido gravemente destruída por um fogo em 1917. A ausência de relíquias – no século VII ainda não existiam – fora gradualmente esquecida ou atenuada. Não só aparecera um túmulo, como este fora até mesmo construído com um sistema fraudulento de tubagens ocultas, através das quais escorria um óleo santo, de modo que Demétrio compartilhara com Nicolau o invejável epíteto de *myroblêtês*. Transformado num santo militar (originalmente era diácono), representado como uma figura jovem de cabelo encaracolado, «defendera» repetidamente a sua cidade contra os ataques dos Bárbaros.

As mesmas observações podiam ser feitas acerca de outros santos populares, tais como São Teodoro, São Jorge, São Mamas e São Spyridon. A mentalidade medieval, ao contrário da mentalidade moderna, não estava preocupada com a veracidade histórica: o que interessava era a existência de um local de culto, que oferecesse ao santo uma «base de poder». Para alguém de Tessalonica, São Demétrio era um seu contrerrâ-

neo, que estava em estreita proximidade com o Todo-Poderoso e que daria particular atenção às petições vindas da sua cidade. Tê-lo no Céu era bem melhor do que ter um conterrâneo de Tessalonica a ocupar um alto cargo no serviço imperial. O carácter nebuloso do santo não constituía um obstáculo para o desempenho deste papel; na verdade, era uma vantagem: podia-se-lhe atribuir todas as virtudes concebíveis, o que não seria possível se tivesse uma personalidade histórica bem definida.

O cidadão comum de Bizâncio via cada santo, em primeiro lugar, como um residente da sua igreja principal; numa escala menor (ou talvez de modo mais intermitente), encontrá-lo-ia noutras igrejas a ele dedicadas; e, além disso, nas relíquias e ícones, onde quer que estas se encontrassem. Daí a atracção pelas peregrinações. João Moscho (c. 600 d.C.) fala-nos de um anacoreta que vivera perto de Jerusalém e que tivera uma grande afeição pelos mártires, o que o levava a fazer longas viagens para se encontrar com São João, em Éfeso, São Teodoro, em Euchaita (no Ponto), São Tecla, em Selêucia (na Cilícia) e São Sérgio, em Resafa (na Síria) ⁽¹⁵⁾. Nas palavras do nosso autor, o anacoreta não visitava as igrejas destes mártires, simplesmente dirigia-se a São João, São Teodoro, e assim por diante, como se se tratasse de encontros pessoais. Um exemplo ainda mais revelador é-nos dado por um tal Gregório, biógrafo de São Basílio, o *Jovem* (século X). Este homem possuía uma quinta em Rhaedestus na Trácia (actual Tekirdağ), para onde costumava ir no Verão, na época das colheitas. Numa dada ocasião, antes de sair de Constantinopla, onde habitualmente residia, dirigira-se à Igreja de Santo Estêvão nos arredores e rezara para que a viagem por terra e por mar fosse segura. Contudo, uma vez chegado a Rhaedestus, caíra nas garras de uma jovem que, por coincidência, era uma feiticeira. Resistira à sua lisonja, mas ela vingara-se provocando-lhe uma febre. Enquanto Gregório caía em coma, lembrara-se de invocar Santo Estêvão: «Mártir Estêvão, santo apóstolo de Cristo, não vos havia implorado a vossa ajuda quando saí da Cidade? Olhai, estou de partida, e não me voltareis a ver; nem continuarei a servir-vos – disto estou certo, porque estou às portas da morte.» – «O que te apoquentas, meu amigo?» – replicara Santo Estêvão. «Não tenho andado por cá. Tenho igrejas em todo o mundo, e tenho andado a visitá-las como fazem todos os santos, portanto, não me culpes. Acabei de chegar.» Santo Estêvão obrigara Gregório a rezar uma oração – uma daquelas orações mágicas, contendo invocações aos serafins, querubins e a toda a hoste celestial – e o feitiço da bruxa fora quebrado ⁽¹⁶⁾.

Vimos que Gregório prestava «serviços» que eram do agrado de Santo Estêvão, tornando-se *persona grata*. A instituição do patronato oferecia o modelo exacto destas práticas, sendo alguns textos perfeitamente explícitos a este respeito. No século VII, um homem idoso, que toda a vida pertencera à irmandade laica de Santo Artémio (um santo curandeiro), e que, no entanto, desenvolvera uma úlcera, comentara com amargura: «Se me tivesse colocado ao serviço de um homem na terra, teria sido digno de maior apoio e solicitude.» Outro cliente desapontado com Santo Artémio exclamara: «Que espécie de patronato é este? O santo é um impostor! (17)» Pois, tal como o patrono humano tem influência nas pessoas de autoridade, também o santo deverá ter uma ligação directa ao poder celestial. A palavra-chave nesta ligação era *parrhêsia*. Na Grécia antiga ela significava «liberdade de expressão», a prerrogativa de que gozavam os cidadãos para poderem exprimir com franqueza as suas opiniões. No entanto, no período bizantino *parrhêsia* havia adquirido uma série de conotações diferente: ainda que ocasionalmente mantivesse o significado de «discurso livre», ou «atrevido» (normalmente em sentido negativo), acabara por significar cada vez mais o tipo de familiaridade ou «acesso» que os cortesãos favoritos tinham em relação ao seu senhor (18). De igual modo, o santo tinha *parrhêsia* na presença de Deus e, através desta capacidade, poderia obter favores para os seus clientes. O mesmo Gregório exprime-o claramente. «Observamos isto muitas vezes», diz ele, «também a respeito do imperador terrestre, nomeadamente, através da mediação dos seus amigos mais próximos, ele perdoa as penas referentes aos crimes e faltas mais graves.» A salvação, claro, pode ser obtida através do caminho mais duro, pelo jejum e pela privação, mas nem todos são capazes de o fazer. Daí, continua o autor, a importância de conquistar vários homens santos, ou se não vários, ao menos alguns, e se não alguns, ao menos um. Se o homem santo for vivo, usai os vossos recursos para contribuir para as suas necessidades e bem-estar; se sois um indigente servi-o, através do trabalho, da obediência e da humildade. Se ele já houver morrido, fazei todas as contribuições que puderdes para a sua igreja, na forma de óleo, velas e incenso ou, se fordes suficientemente rico, alimentando os pobres e vestindo os nus. Deste modo, quando partirdes desta vida, o santo receber-vos-á e intercederá a vosso favor no juízo de Deus. Pois não foi o próprio Cristo a dizer: «Quem recebe um justo, por ele ser justo, receberá recompensa de justo.» (Mt. 10, 41) (19)?

Presas a um combate desigual e contínuo contra as forças da luz estavam as forças das trevas, a inumerável hoste de demónios. Seria um

erro descartá-las como um produto da superstição, não merecedoras da atenção do historiador. Para o homem bizantino, os demónios eram uma realidade, vendo toda a sua vida como um campo de batalha entre os batalhões do bem e do mal. Esta situação era especialmente verdadeira para os monges, que se habituaram a usar a terminologia militar para falar destas questões: as palavras *polemos* (guerra) e *polemeisthai* (estar sob ataque) ocorrem constantemente para denotar a luta espiritual contra os demónios.

Na categoria de demónios, os Bizantinos incluíam uma grande variedade de espíritos, possuindo cada qual uma função ou uma localização precisa. Ao nível mais primitivo, encontramos os espíritos maléficos da natureza, que quase não se podem incluir na mundividência cristã. Uma oração de exorcismo, particularmente detalhada, falsamente atribuída a São Basílio, enumera-os da seguinte forma:

Amedrontai-vos, deixai-nos, fugi, parti, Oh demónio imundo [...] onde quer que estejais, [...] quer tenhais a forma de uma serpente, ou o focinho de uma besta, ou sejais como uma fumaça, ou como um pássaro, [...] quer apareçais de manhã, ou ao fim da tarde, ou ao fim da noite, ou a qualquer outra hora inconveniente, ou de madrugada, [...] quer estejais no mar, ou num rio, ou debaixo da terra, ou num poço, ou à beira de um penhasco, ou num fosso, ou num lago, ou numa cama de palha, ou numa floresta [...] ou num bosque, ou numa mata, ou numa árvore, ou num pássaro, ou num trovão, ou no telhado de um quarto de banho, ou numa poça de água, quer saibamos ou não de onde chegastes [...] Parti para um deserto sem água, para uma terra infecunda, onde não haja vivalma⁽²⁰⁾.

As Vidas dos santos estão cheias de referências a demónios que assombravam as ruas, como podemos ver por alguns exemplos. No século VI, São Nicolau de Sião, que já mencionámos anteriormente, fora chamado por causa de um enorme cipreste habitado por um demónio que aterrozava a região em redor, e matava qualquer um que se aproximasse. O santo, perante uma grande assembleia, começara a cortar a árvore com um machado, e esta começara a balançar e depois a cair na direcção da multidão (naturalmente instigada pelo demónio). Todavia, São Nicolau apanhara-a com um só braço, fazendo-a cair na direcção contrária. Posto

isto, o demónio admitira a derrota e partira⁽²¹⁾. Os demónios andavam à espreita em locais desertos, vigiavam a travessia de riachos e torrentes, e eram particularmente numerosos debaixo da terra. Aquele que viajasse depois do sol se pôr corria o risco de ser possuído. Uma escavação imprudente, especialmente num lugar marcado por vestígios da antiguidade pagã, propiciava a libertação de muitos demónios, que de seguida possuíam os seres humanos e os animais domésticos.

A *Vida de São Teodoro de Sykeon*, na Galácia, que morrera em 613, oferece-nos uma ilustração particularmente variada de histórias de demónios. Quando o santo era ainda um jovem, levantava-se a meio da noite e dirigia-se para a Igreja de São Jorge, que se situava no alto de um monte próximo da aldeia de Sykeon. Enquanto caminhava no escuro, foi atacado por demónios que tomavam a forma de lobos e de outros animais selvagens. A cerca de 13 quilómetros de Sykeon havia um local assombrado, especialmente à tarde, por «Artémis, como é chamada, com um bando de demónios», de modo que ninguém se podia aproximar. Um outro local estava tão infestado de espíritos imundos, que nenhum homem ou animal se podia aproximar, especialmente à tarde e depois do sol-posto. O santo mandara escavar uma caverna ali, e lá permanecera desde o Natal até Domingo de Ramos. Os visitantes conseguiam ouvir os lamentos dos espíritos, à medida que iam sendo expulsos pela presença do santo homem. Passado algum tempo, não só o local fora purificado como adquirira até uma santidade peculiar: uma mão-cheia de terra dali trazida, misturada na comida e na bebida, curava doenças nos homens e nos animais. Numa aldeia situada no território de Gordiane, os habitantes estavam a construir uma ponte sobre um ribeiro. O projecto estava quase completo quando os trabalhadores ficaram sem pedras, por isso começaram a extrair alguns pedregulhos de uma colina ali perto. Enquanto o faziam, apareceu-lhes um bando de espíritos imundos, que entraram tanto nos homens como nas mulheres da aldeia, enquanto outros ocuparam posições ao longo da via pública e nos limites do território da aldeia, onde molestaram animais e as pessoas que por ali passavam. São Teodoro foi chamado e, à medida que se aproximava, os demónios começaram a gritar: «Porque viestes da Galácia para Gordiane? Não devíeis ter atravessado a fronteira. Sabemos porque viestes, mas não vos obedeceremos como os demónios da Galácia, pois somos mais resistentes do que eles.» Não servira de nada: São Teodoro expulsara os demónios dos homens e mulheres que haviam possuído, depois reunira os espíritos que se escondiam

diam à espreita no campo e ao longo das estradas (podiam ser vistos sob a forma de moscas, lebres e arganazes) e reconduzira-os para o local da escavação, que fora posteriormente tapado (22).

Noutra ocasião, um homem rico em Heracleia Pôntica (actual Karadeniz Ereğlisi) cavara um fosso perto de casa e dele emergiram espíritos maléficos que atacaram os membros da sua família e outros habitantes da cidade. Numa aldeia da região de Lagantine estava um sarcófago de mármore que continha os restos mortais de antigos pagãos, que eram guardados por demónios. Os camponeses removeram a tampa do sarcófago para usá-la como bebedouro para os animais, libertando assim os demónios. Um incidente parecido acontecera em Germia, na Galácia, causando considerável agitação. O bispo local fizera uma grande escavação com vista a edificar uma cisterna. Ao fazê-lo, atingira um antigo cemitério e os demónios que se escondiam nos túmulos saíram e possuíram os habitantes, tanto ricos como pobres. Enquanto os ricos, com vergonha, trancavam os membros das suas famílias que haviam sido afectados em casa, os pobres concentravam-se na igreja. Fora chamado São Teodoro, que começara por interrogar os demónios. Estes culpavam o bispo. Havia sido felizes quando habitavam os túmulos, mas quando o bispo, levado pela ambição, os expulsara dos seus humildes aposentos, encheram-se de raiva – algo que normalmente não fariam, nos dias de tão célebre exorcista como era São Teodoro. Na presença de um grande número de clérigos, inclusive de judeus e hereges, o santo procedera ao seu ritual. Os demónios, que tinham possuído os pobres, foram reunidos, mas começaram a protestar. «Há muitos dos nossos», gritaram, «que estão nos corpos escondidos nas casas dos ricos e nas estalagens. Deixai-os vir também, antes de nos confinardes.» São Teodoro não consentira nisso. «Se cidadãos respeitáveis fizeram isso por vergonha, porquê fazer deles um espectáculo público? Todos os espíritos escondidos, em casas ou estalagens, serão expulsos pela hoste dos anjos e trazidos até aqui.» E assim acontecera. Existiam, contudo, duas mulheres que haviam sido possuídas numa altura anterior, cujos demónios se queixaram com alguma razão: «Não nos encerreis aqui. [...] Nós não pertencemos a este bando, viemos da Capadócia antes de se haver procedido a esta escavação.» São Teodoro concordara em tratar deles numa outra ocasião. Aos outros demónios ordenara-lhes, por uma questão de decência, que não rasgassem totalmente as vestes das suas vítimas ao saírem do corpo, devendo deixar os homens em ceroulas e as mulheres com as suas túnicas. Assim, os demó-

nios foram reconduzidos ao seu buraco, depois coberto com terra. À medida que cada uma das vítimas ia recuperando, contava as suas experiências: um tinha visto uma cobra a sair da sua boca, outro um arganaz e outro ainda um lagarto⁽²³⁾.

Uma reflexão sobre o relato ingénuo destes incidentes levar-nos-á a uma série de conclusões. Podemos comentar, em primeiro lugar, o forte sentido de origem demonstrado pelos demónios: os de Gordiane consideravam-se mais duros que os da Galácia; os que vieram da Capadócia recusaram-se a ser confinados a Germia, considerando São Teodoro o seu pedido justo. Em segundo lugar, os demónios estavam associados a monumentos do antigo paganismo. A identificação dos deuses pagãos com os demónios é um lugar-comum no pensamento cristão primitivo. De facto, nos exemplos que citámos, Artémis aparece com uma escolta de demónios. Mas os velhos deuses estavam já mortos; deixaram apenas uma vaga memória, uma aura maléfica. Ainda assim, o campo estava igualmente coberto com ruínas da Antiguidade greco-romana. Os grandes sarcófagos em mármore, gravados com banquetes fúnebres e outras estranhas imagens, eram demasiado valiosos para não serem ocasionalmente reutilizados como bebedouros e fontes, embora fossem, no entanto, vistos como agourentos. Perante o perigo de se poder vir a soltar os demónios que guardavam, considerava-se muitas vezes mais prudente não se lhes tocar – algo que os arqueólogos podem agradecer. Os demónios estavam sempre prontos a entrar nos corpos humanos e nos animais domésticos onde, atraídos pelo calor e a humidade, podiam viver como parasitas, durante muitos anos. Ao fazê-lo provocavam várias doenças e alterações dos sentidos. Nem todas as doenças, claro, se deviam aos demónios, e algumas podiam ser curadas através de tratamentos médicos, ou de águas medicinais. No entanto, muitas delas resultavam de possessões, pelo que se encontravam, portanto, fora da competência do médico. Só um exorcista poderia ajudar e os seus métodos eram violentos. Muitas vezes atingiam os pacientes no peito, ou atiravam-nos ao chão e pisavam-lhes o pescoço. O demónio, sempre resistente a partir, podia causar levitações; e, quando forçado a sair, a vítima tinha convulsões, era impelida a rasgar as suas roupas e, por fim, ficava inconsciente. Mas a cura, uma vez efectuada, era definitiva.

Além dos demónios, que eram «soldados rasos», existia também uma classe de oficiais, com funções especializadas. Ouvimos falar, muitas vezes, do demónio da fornicção e do demónio do tédio ou do desânimo

(*akêdia*), a cujos ataques os monges eram particularmente vulneráveis. O demónio da sonolência e do bocejo ocupava-se de adormecer os fiéis que assistiam à missa⁽²⁴⁾. Alguns destes demónios tinham um posto militar na hierarquia infernal – capitães de cem ou de mil. O demónio do hipódromo pertencia à primeira categoria e encontrava-se ainda activo no século X, quando os jogos do hipódromo se tornaram um ritual pouco frequente⁽²⁵⁾.

Ao contrário do Satanás de Milton, o demónio bizantino não era um rebelde orgulhoso; ao invés, era bastante débil, tal como Dostoiévski também o imaginava. Aparecia, normalmente, como um negro de pequena estatura ou uma serpente, um cão preto, um macaco, um corvo ou um rato. Contudo, podia assumir outros disfarces como, por exemplo, o de um mercador árabe ou o de uma mulher velha. Era cobarde, mentiroso e exalava mau cheiro. Como todos os monges sabiam, a sua táctica preferida era a de inspirar maus pensamentos ou sentimentos de tédio. Quando esta abordagem fracassava, aterrorizava as vítimas assumindo a forma de um animal selvagem ou de um gigante, podendo exercer sobre elas, ocasionalmente, violência física. Muitas vezes fazia previsões, não porque conhecesse o futuro, mas porque era capaz de se movimentar muito depressa (afinal, era um espírito) e assim podia anunciar acontecimentos ocorridos a uma grande distância, ou inferir a partir deles. Por exemplo, se chovesse intensamente nas proximidades da nascente do Nilo, o diabo podia prever, com bastante segurança, inundações no Egipto. Quanto mais santo fosse um homem, mais o demónio o invejava e o tentava apanhar numa armadilha. Mas um homem santo possuía geralmente «o dom de discernimento dos espíritos». Podia, por assim dizer, cheirar o diabo à distância e então afugentá-lo com o sinal-da-cruz ou recitando o Salmo 68: «Levante-se Deus! Sejam dispersos os seus inimigos; fujam de diante dele os que o odeiam.» No fundo, os demónios não tinham poder: como Santo Antão afirmara, tinham até de pedir licença ao Senhor para entrar nos porcos de Gadareno. Por que outra razão assumiam eles a forma de animais inferiores⁽²⁶⁾?

A vida na terra era, portanto, vivida em dois níveis, o visível e o invisível, sendo este último, de longe, o mais significativo. O comum dos mortais não se dava conta da luta que continuamente se travava pela sua salvação, mas os homens santos podiam realmente ver e cheirar os seres espirituais, tanto os bons como os maus. O acto final desta luta ocorria na altura em que um homem morria e nos momentos que se lhe seguiam. Pois

quando um ser humano estava prestes a falecer, uma legião de demónios corria para o seu leito de morte na expectativa de tomar posse da sua alma, no que seria contrariada pelo anjo da guarda. Uma vez separada do corpo, a alma tinha que viajar através do ar, parando num determinado número de «postos de alfândega» ou «portagens» (*telônia*) controlados por demónios que examinavam as suas acções na terra e, ou a deixavam prosseguir depois de pagar o valor adequado, calculado com base em boas acções, ou se apoderavam dela imediatamente. Esta curiosa crença, provavelmente de origem egípcia, é já referida na *Vida de Santo Antão* (27). Dois ou três séculos mais tarde, lemos de São Simeão, o santo louco de Emesa, as seguintes palavras, que profere pela salvação de sua mãe recentemente falecida: «Concedei-lhe, Senhor, uma escolta de anjos para a protecção da sua alma dos espíritos malignos e das bestas do ar sem piedade, que procuram engolir tudo o que por eles passa» (28). Segundo um texto do século X (29), havia vinte e um «postos de portagem», cada um dos quais representava os seguintes pecados: blasfémia, abuso, inveja, falsidade, cólera, orgulho, discurso inane (incluindo gargalhadas, anedotas, obscenidades, andares provocantes e canções licenciosas), usura associada ao embuste, desânimo associado à vaidade, avareza (este estava coberto por uma névoa escura e particularmente espessa), embriaguez, lembranças do mal, bruxaria e magia, gula (incluindo alimentos proibidos nos períodos de jejum), idolatria e heresia, homossexualidade masculina e feminina, adultério, assassinio, roubo, fornicção e, finalmente, impiedade. É-nos explicado que a grande maioria das almas não passa nas portagens de controlo do adultério e da fornicção – um comentário interessante acerca da vida em Bizâncio. Contudo, o que é particularmente notável é que os demónios que comandavam estes postos estavam na posse de registos detalhados (*kôdikes*), nos quais constava cada transgressão, com a data exacta e o nome das testemunhas. Só quando uma pessoa havia confessado totalmente um pecado na terra e o expiava, podia ver apagada no registo a respectiva entrada. O peso da burocracia imperial e o medo do cobrador de impostos não podiam ser representados de forma mais visível.

É justo dizer que a Igreja Ortodoxa nunca adoptara oficialmente a estranha noção de *telônia*. O destino das almas antes do Juízo Final era uma questão que permanecera em suspenso. O hábito de orar pelos mortos e de fazer oferendas na igreja no terceiro, nono e quadragésimo dias depois da morte, pressupunha a possibilidade de mudar ou de, pelo

menos, aliviar o veredicto. Em alguns lugares acreditava-se que nos quarenta dias a seguir à morte, a alma, desencarnada, revisitava os lugares da sua vida terrena, era-lhe dado conhecer as delícias do Paraíso e os tormentos do Inferno e, depois de prestar obediência ao Senhor, recebia um lugar para residir temporariamente⁽³⁰⁾. Quando Genádio Scolário, o primeiro patriarca depois da conquista pelos Turcos, fora consultado a este respeito, dera uma resposta ponderada. Segundo o patriarca, as almas dos justos iam, depois da morte, directamente para o Céu. Tal como as almas dos pecadores não arrependidos iam para o Inferno ou para qualquer outro lugar obscuro e desagradável. Quanto aos de carácter médio, havia três possibilidades: ou eram temporariamente relegados para o paraíso terrestre, ou, como pensavam os Latinos, para um purgatório, situado algures próximo da fronteira convexa do ar, ou, numa terceira possibilidade, sujeitos à *têlonia*. Scolário via esta terceira alternativa como a mais provável, tanto mais que era confirmada por muitíssimas tradições. Parece, contudo, que tinha em mente não tanto a passagem directa das almas pelos postos de controlo, mas antes uma prolongada estada ou um «pára-arranca», que servia para lembrar à alma as suas más acções, levando-a, assim, a purificar-se⁽³¹⁾.

O papel dos demónios na existência de cada homem terminava com o exame póstumo da sua alma. Tal como na terra, também na esfera do supra-sensível o destino de um homem era decidido pela burocracia dos anjos e dos demónios. Dividida em classes, as almas que partiam esperavam agora o Juízo Final, que não era de todo um julgamento, mas uma espécie de grande cortejo imperial, no decurso do qual as sentenças existentes se tornariam permanentes. Disto trataremos adiante, num outro capítulo.



Capítulo 8

O Universo Físico

Não nos podemos deixar enganar pela premissa, embora até certo ponto esta possa ser verdadeira, de que os Bizantinos herdaram a especulação científica dos antigos Gregos. É um facto que, em alguns períodos mais do que noutros, alguns membros da elite intelectual bizantina se dedicaram ao estudo da cosmologia e geografia antigas. Textos de Aristóteles, de Ptolomeu, de Estrabão e de outros autores foram copiados e comentados; embora devamos estar eternamente gratos aos eruditos bizantinos por nos preservarem esta herança, seria errado supor que os seus esforços tiveram qualquer impacto significativo no público em geral. Os Bizantinos comuns não tinham, claramente, falta de interesse pelo mundo à sua volta mas, na sua opinião, os problemas da ciência natural faziam parte da interpretação bíblica e eram resolvidos em discussões oficiais dos Seis Dias da Criação (*Hexaêmeron*). O texto-chave era o primeiro capítulo do Génesis que, apesar da sua brevidade, contém um número considerável de incongruências. Outras passagens bíblicas, especialmente nos livros dos Salmos e de Isaías, tinham de ser tidas em consideração, mas a tarefa principal era a interpretação do Génesis que colocou muitas dificuldades, tanto pelas suas declarações como pelas suas omissões. Temos de começar por perceber algumas destas dificuldades.

Dizem que, no primeiro dia, Deus criou os céus e a terra, sendo a última ainda informe e vazia. As trevas cobriam o abismo e o Espírito de Deus movia-Se sobre a superfície das águas. Deus também criou a luz, que dividiu das trevas e chamou «dia» à luz. No segundo dia Ele criou o firmamento e separou as águas que estavam acima e abaixo dele e chamou «céus» ao firmamento.

Desde o início, o leitor imparcial fica confuso. Uma vez que o sol e a lua foram criados no quarto dia, como é que já tinha havido três dias, cada um com manhã e noite? Que luz era esta que não vinha do sol e que trevas eram estas que parecem não ter sido criadas? O abismo era o mesmo que a água? Ainda mais importante: o que era exactamente o firmamento, diferente do céu, mas que se chamava «céu» e o que eram as águas acima do firmamento?

No terceiro dia Deus, disse: «Reúnam-se as águas que estão debaixo dos céus num único lugar, a fim de aparecer a terra seca.» Ele chamou «terra» à parte seca e «mares» ao conjunto das águas. Uma vez que a água flui, naturalmente, para baixo, porque é que não se comportou desta forma no primeiro dia e esperou pela ordem de Deus? Porque é que a Bíblia às vezes se refere a um mar que ocupa um único espaço e outras a vários mares? Finalmente, porque é que Deus criou erva e árvores de fruto no terceiro dia quando o sol ainda não existia?

As duas grandes fontes de luz e as estrelas foram criadas no quarto dia. O texto diz claramente que estavam «no firmamento» ou «no firmamento dos céus». Não se especifica se a lua foi criada cheia, mas este pequeno ponto refere-se mais à cronologia do que à estrutura do universo.

A criação dos peixes, pássaros e animais terrestres não causou qualquer dificuldade em particular. Mas como se devem interpretar as palavras de Deus quando criou o homem? Porque é que disse «Façamos o homem à Nossa imagem, à Nossa semelhança»? A quem Se estava a dirigir e qual o significado de «à Nossa imagem»?

Mais enigmas, desta vez de natureza geográfica, foram colocados pela descrição do Éden no capítulo 2 do Génesis. O Éden situava-se algures no Oriente, e deu origem a quatro rios, o Pison, «que rodeia toda a região de Évilat, onde se encontra oiro», o Geon, que «rodeia toda a terra da Etiópia», o Tigre (também na Septuaginta), que corre a oriente da Assíria, e o Eufrates. Mesmo que os Bizantinos não tivessem qualquer noção relativa ao Pison e à terra de Évilat, os outros três rios eram bem conhecidos: o Geon apenas podia ser o Nilo, enquanto o Tigre e o Eufrates eram

chamados pelo seu nome. Também era do conhecimento geral que os últimos dois nasciam na zona da Arménia persa, enquanto as origens do Nilo estão muito longe daquele país, algures na Etiópia. Então, como é que estes três rios, já para não mencionar o enigmático Pison, nasceram todos no mesmo local, nomeadamente, no Éden⁽¹⁾? Não se poderia chegar ao Éden seguindo por estes rios acima? E se o Éden terreno ainda existia, como a Bíblia sugere, onde era exactamente, e porque é que ninguém o tinha visto desde a expulsão de Adão do local?

Estas eram algumas das principais dificuldades relacionadas com o texto do Génesis. Houve também uma omissão importante: nada é dito sobre a criação dos anjos, conquanto o livro de Job (38, 7) afirmasse – e estas são as palavras exactas do Senhor quando falou alto do redemoinho – que «quando as estrelas nasceram, todos os meus anjos me aclamaram em voz alta». Portanto, os anjos já existiam ao quarto dia. E se a serpente que tentou Eva era o diabo, quando tinha ocorrido a queda de Satanás?

A tarefa, quase impossível, de harmonizar o texto bíblico com as noções do mundo, que eram aceites na generalidade na Antiguidade, foi empreendida antes do início do período bizantino e pode ser traçada desde Filo Judeu no século I d.C. a Teófilo de Antioquia no século II, a Orígenes no século III e a São Basílio no século IV. Não a vamos seguir aqui em detalhe, excepto para referir que os primeiros comentadores forneceram algumas respostas que se tornaram definitivas. Assim, Filo resolveu o enigma da criação da erva e das árvores antes do sol. Isto foi feito, diz ele, para que os homens não pudessem atribuir o crescimento de vegetação à acção do sol, por outras palavras como um argumento contra a idolatria. Filo também interpretou «correctamente» a referência, no Génesis 1, 14, às fontes de luz usadas «como sinais, determinando as estações», dizendo que elas eram usadas para anunciar as mudanças de tempo e permitir aos homens fazer certas previsões necessárias, não para defender a astrologia. Por outro lado, a sugestão mais sagaz de Filo, a de interpretar o primeiro dia da Criação como sendo um mundo ideal iluminado por uma luz perceptível, não teve aceitação⁽²⁾.

A contribuição de Teófilo de Antioquia⁽³⁾ provou ser de mais durabilidade, porque era mais real. Ele explicou que o céu feito no primeiro dia não era o céu visível para nós, mas um mais elevado e que era feito como um telhado ou abóbada – isto com referência a Isaías 40, 22. «Fora Deus quem fizera o céu como cortina, e desdobrou-o como tenda para habitar» (tal como na Septuaginta). Explicou a terra como base e

fundação; o abismo como sendo a vastidão das águas. Diz que metade das águas foi originada acima do firmamento para fornecer chuva, aguaceiros e orvalho, a outra metade na terra para rios, nascentes e mares. Teófilo foi algo ignorante ao relacionar a chuva com as águas acima do firmamento, sendo esta parte da sua teoria abandonada mais tarde, mas a sua explicação do orvalho, que ocorre sem a acção das nuvens, foi mantida. Teófilo também introduziu um número de comparações simbólicas que se tornaram padrão: a lua que minguou e renasceu referia-se ao homem; grandes peixes e pássaros carnívoros a homens gananciosos e transgressores; quadrúpedes a homens que não conheciam Deus. Mais importante ainda, ele explicou o plural de «Façamos o homem» como sendo dirigido a *Logos*, isto é, o Filho.

Pondo de lado Orígenes, cuja subtil interpretação ficou pelo caminho, chega-se às homilias de São Basílio no *hexaëmeron*, um texto que se tornou bastante popular e influente durante o período bizantino⁽⁴⁾. A sua posição pode ser definida da seguinte forma:

1. Ele rejeita todas as teorias pagãs do universo com o fundamento de que uma contradiz a outra. Não há necessidade, por isso, de as contestar: elas são suficientes pela sua própria refutação. Qual é o propósito de toda esta aritmética e geometria, do estudo dos sólidos, mesmo da famosa astronomia? É tudo « vaidade laboriosa ». Como diz São Paulo (um texto-chave nesta ligação): « Eles desvaneceram-se nos seus pensamentos e o seu coração insensato obscureceu-se. Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos » (Rom. 1, 21-2).
2. A confiança, infelizmente tão em falta entre os pagãos, é dada por Moisés (o pretenso autor do Génesis), cujas habilitações académicas eram excelentes, uma vez que tinha sido educado pelos sábios egípcios e havia passado quarenta anos em contemplação. Assim dotado, ele viu Deus cara a cara e foi-lhe dita a verdade directamente. Então, qual a necessidade de ouvir os argumentos humanos?
3. A Bíblia deve ser entendida literalmente, não alegoricamente. Se é silenciosa sobre certos aspectos é porque estes não interessam.
4. O universo tem um objectivo moral; é uma escola onde as almas razoáveis são instruídas e guiadas para cima, para a contemplação do invisível. Consequentemente, o estudo do mundo deve ser conduzido por um espírito limpo de paixões carnis, livre das preocupações diárias e sempre buscando uma noção adequada de Deus.

Já chega de princípios; vamos aos detalhes. Primeiro Basílio estabelece que o mundo não é eterno: teve um início e deve ter um fim, pois «o céu e a terra passarão» (Mt. 24, 35). Parece que, antes da criação do mundo, havia uma «condição mais antiga», iluminada por uma luz espiritual e não contida no tempo, mas Basílio não é muito específico em relação a isto. A criação temporal começou com o céu mais elevado que é feito de uma substância leve, algo como o fumo. Isto é declarado por Isaías (51, 6), e não há necessidade de aprofundar mais. O mesmo profeta também explica, como já vimos, que o céu foi preparado como uma cortina. Em relação à terra, é também inútil perguntar em que se apoia. Se se apoia no ar, porque é que este não cede sob o peso? Se se apoia na água, porque é que a terra não se afunda? E mais ainda, em que é que a água se apoia? O argumento torna-se infundável: a melhor resposta é dada pelo salmista – «Nas mãos de Deus está o fim da terra» (Sl. 94, 4, na Septuaginta). Até agora, Basílio tem discutido um universo que tem uma parte superior e inferior. No entanto, ele acrescenta que alguns naturalistas têm uma teoria diferente: na sua visão a terra é imóvel porque está exactamente no centro do universo. O próprio Basílio não quer tomar uma posição sobre esta doutrina. Se o leitor considerar plausível, ele deve voltar a sua admiração para a sapiência de Deus; se assim não for, que a simplicidade da sua fé possa prevalecer sobre os argumentos lógicos.

O firmamento, segundo Basílio, deve ser distinguido do céu que foi criado no primeiro dia. Como o seu nome sugere, é composto por uma substância resistente e moderadamente firme, mas ele recusa-se a especificar se é como gelo, quartzo ou mica. Está mesmo disposto a admitir a existência de um terceiro céu, atestado por São Paulo (II Cor. 12, 2), ou de vários céus (Sl. 148, 8). Mas, e as águas acima do firmamento? Alguns críticos argumentaram que, se o firmamento tinha uma forma cupulada, as águas teriam, obrigatoriamente, fluído para baixo, para o seu exterior convexo. De forma alguma, responde São Basílio; o facto de o interior ser côncavo não significa que o exterior seja convexo. O último pode muito bem ser plano, como acontece muitas vezes nos banhos que têm abóbadas cupuladas no interior e um telhado plano por fora. No que toca às águas, elas estão lá, num modo de falar, como um agente que arrefece. Porque o fogo é uma necessidade da vida, mas consome água. No final o fogo vai prevalecer (como atestado por Isaías 44, 27), mas Deus calculou, sabiamente, a duração do mundo e forneceu água suficiente para neutralizar a acção do fogo.

Já foram mencionadas as dificuldades da «junção» das águas no terceiro dia. Em resposta à primeira objecção, porque é que a água por si só não fluiu para baixo, para o local designado, Basílio responde que estamos informados sobre as propriedades da água como são hoje; como sabemos que a água tinha a mesma propriedade, nomeadamente, a de fluir para baixo, antes do terceiro dia da Criação? A ordem de Deus determinou a natureza, ou propensão da água, que, presumivelmente, lhe tinha faltado antes. Em relação à existência de um, ou vários mares, Basílio está preparado para admitir que de facto há muitos lagos, mas para ele existe apenas um mar. Por essa razão, o Cáspio, que algumas autoridades acreditam ser cercado por terra, tem que comunicar com o oceano. Ainda mais, o mar tem o seu local atribuído, não importa se é muito agitado, ele quebra sempre na costa, e uma substância tão suave como a areia basta para o deter. O mar Vermelho poderia, facilmente, ter inundado o Egipto que está num nível inferior⁽⁵⁾, se não tivesse sido contido pelo Criador.

Estes exemplos são suficientes para ilustrar a abordagem de Basílio. Apesar da sua busca pela certeza, uma certeza fornecida apenas pela Bíblia, ficou satisfeito por ultrapassar alguns dos grandes problemas da cosmologia. Estava muito mais à vontade quando descreveu as lições morais que poderiam ser retiradas da observação dos animais – um assunto a que voltaremos no próximo capítulo. Talvez ele fosse um homem demasiado instruído para adoptar as conclusões simples que seguiam, inevitavelmente, uma interpretação literal do texto bíblico e por isso se refugiou numa espécie de indiferentismo. São João Crisóstomo também não o fez, ele seguiu uma abordagem alegórica a este respeito, o que satisfaz inteiramente um público que quer respostas simples a questões fundamentais. Este público virou-se para outra escola de interpretação, habitualmente chamada Escola de Antioquia, que teve a coragem de construir um sistema que era inteiramente bíblico. Os seus mestres, depois de Teófilo de Antioquia, foram Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia, Severiano de Gabala e, finalmente, Cosmas Indicopleustes.

Diodoro era contemporâneo de São Basílio. O seu trabalho, intitulado *Contra o Destino*, infelizmente perdeu-se, mas temos uma extensa análise desse trabalho feita pelo patriarca Fócio⁽⁶⁾. É evidente, deste resumo, que Diodoro tinha uma boa razão para negar um universo esférico, como concebido pelos filósofos naturalistas; pois se alguém admitisse as esferas celestiais compostas de um quinto elemento, e dotadas de movimento perpétuo, estaria a meio caminho da astrologia e do paganismo. Foi com

uma visão para destruir a principal base da astronomia que Diodoro delineou a «verdadeira» natureza do universo. Segundo ele, «existem dois céus; um deles mais elevado do que o céu visível, surgiu ao mesmo tempo que a terra [no sentido de que foram ambos criados no primeiro dia], enquanto o outro é o visível. O primeiro dos dois tem a função de telhado; o segundo faz o mesmo em relação à terra e ao mesmo tempo serve como fundação e base para o superior. A terra é una. O espaço divino foi atribuído aos poderes superiores e o espaço abaixo do céu aos seres visíveis. O céu não é esférico, tem a forma de uma tenda ou abóbada. Para apoiar esta ideia», diz Fócio: «Ele acha que pode apresentar testemunhos dos escritos sagrados, não apenas relacionados com a forma do universo, mas também com o nascer e o pôr-do-sol. Também explica a duração variável dos dias e noites e questiona de perto outros assuntos do mesmo tipo que, na minha opinião, não seguem o mesmo exemplo, embora estejam de acordo com as Sagradas Escrituras.» Reconhecemos aqui, facilmente, o sistema de Teófilo.

Cerca de vinte anos depois de Diodoro conhecemos Severiano de Gabala, um pregador muito apreciado na corte de Constantinopla, apesar da sua acentuada pronúncia síria. Nas suas homilias sobre o *hexaêmeron*⁽⁷⁾ as mesmas ideias antioquenas são explicadas com algumas pequenas variantes. Severiano compara o universo a uma casa de três andares, sendo o andar do meio o céu visível ou firmamento. Este é composto por gelo e suporta metade das águas, de forma a neutralizar o fogo das fontes de luz. Esta água é tão abundante que parte dela cai na terra em forma de orvalho. No Dia do Juízo Final a água superior será removida, em resultado disso o firmamento dissolver-se-á e as estrelas cairão. A mesma água serve o objectivo adicional de reflectir para baixo a luz do sol e da lua, que de outra forma teria aumentado. A estrutura do universo é repetida na do corpo humano. A porção superior, acima do firmamento, é semelhante ao cérebro cujo funcionamento é invisível e que é separado da boca pelo palato (*ouraniskos*), cujo nome se parece, apropriadamente, com o do céu (*ouranos*).

A junção das águas é explicada por Severiano de uma forma mais engenhosa do que São Basílio. A terra, segundo ele, foi criada plana no primeiro dia e estava, por isso, totalmente coberta com água. No entanto, no terceiro dia, o Senhor moldou-a com montanhas e depressões para que a água fluísse, para formar o mar. A observação de montanhas e ilhas rochosas prova que, numa determinada altura, estiveram juntas.

As fontes de luz foram criadas de forma independente do céu e a seguir ligadas a ele, tal como um artista pinta um quadro e depois o pendura na parede. O sol estava ligado ao Oriente, a lua ao Ocidente. É rejeitada a ideia pagã segundo a qual o sol passa sob a terra durante a noite. De facto, atravessa as regiões do Norte, escondido por uma espécie de parede, e o seu percurso é obscurecido pelas águas. Isto é confirmado pelo Eclesiastes 1, 5-6: «O sol nasce e põe-se, e apressa-se a voltar ao seu lugar. Daí volta a nascer, vai para sul e depois vira para norte» (tal como na Septuaginta). A duração variável do dia depende da extensão da jornada do sol, uma vez que este nem sempre nasce no mesmo local. A lua que mingua, morre e renasce é o símbolo da vida humana e uma garantia da nossa ressurreição.

Durante o seu percurso, Severiano explica várias dificuldades do texto sagrado. A criação dos anjos não é mencionada no Génesis, porque este livro foi composto por Moisés depois do Êxodo, numa altura em que os Judeus ainda estavam acostumados à idolatria que tinham aprendido no Egipto: o legislador não lhes quis dar uma desculpa para voltarem aos seus erros. Em relação ao silêncio da Bíblia, no que diz respeito aos quatro elementos, isto não é surpreendente pois o céu e a terra implicam a existência de água, fogo e ar. Além disso, o fogo e o ar estão intimamente ligados. Os poderes superiores são do fogo – um fogo divino e imaterial, no entanto associado com o nosso, como demonstrado pelo facto de sermos capazes de «pedir emprestado» o fogo do sol, algo que não teria sido possível se os dois fossem de natureza diferente. Além disso, se não tivesse existido fogo na terra, como poderíamos obter uma faísca de uma pedra ou de um pedaço de madeira?

Parece que os ouvintes de Severiano estavam bastante aborrecidos com as suas palestras sobre ciência natural. «Queremos aprender teologia», gritaram, «não fisiologia!» O pregador replicou que esta crítica estava errada, pois perto da teologia encontrava-se o estudo da natureza que fornecia a base mais exacta para a santidade. Para banir a «fisiologia» teriam de se banir os profetas, e os apóstolos que falavam dela. São Paulo não concordou, o Próprio Salvador dedicou-se à fisiologia.

As ideias de Severiano e algumas de São Basílio, Diodoro e outros foram retomadas no século VI por um autor anónimo a quem chamamos Pseudo-Cesário⁽⁸⁾. O seu trabalho, intitulado *Diálogos*, assumiu a forma comum de perguntas e respostas, e constituiu um pequeno resumo de conhecimento útil, tanto teológico como científico. Apesar do seu estilo

difícil, granjeou uma vasta popularidade. Citado em antologias e em crónicas bizantinas, foi traduzido para eslavo no século X e para árabe no século XI. De um modo geral, Pseudo-Cesário reproduz o sistema de Severiano, mas introduz algumas reflexões que podem ser suas. Aceita a forma do universo semelhante a uma casa de três andares e um firmamento feito de gelo que serve de base a metade das águas. Aqui acrescenta uma ilustração interessante. O Pison, segundo ele um dos quatro rios do Éden, é o chamado Danúbio (noutro lado afirma que o Danúbio e o Indo eram o mesmo!). No Inverno este rio fica coberto com uma camada de gelo tão resistente que pode suportar dezenas de milhares de bárbaros a cavalo, que invadem o território romano, na direcção da Ilíria e da Trácia. Esta camada é banhada pela água abaixo de si e, às vezes, chove sobre o gelo, no entanto, a água que está acima do gelo não se mistura com a água que está abaixo. O firmamento não se dissolve com o calor do sol, porque este é muito pequeno em termos de comparação, como um pequeno candeeiro numa casa grande. Se alguém pegar numa travessa grande e colocar um candeeiro por baixo, ela não se derreterá. A propósito, esta é também a razão por que o sol se move continuamente: se tivesse ficado estacionário, teria danificado o firmamento. Pseudo-Cesário discorda de Severiano, ao afirmar que o sol não está ligado ao firmamento; em vez disso, está suspenso, em tanques meios de ar, para dar leveza à sua matéria. Nesse caso, pergunta o seu interlocutor, porque não balança com o vento? Porque, responde, o vento sopra mais abaixo, perto da superfície da terra. Além disso, o vento não tem poder para mover uma pedra nem uma casa; como poderia deslocar um corpo tão grande como o sol? Se o sol e a lua estivessem ligados ao firmamento teriam rasgado, com o seu movimento, a superfície da cortina celeste. Em relação à trajectória do sol, o autor especifica que durante a noite está escondido pelo solo elevado de Capadócia ou pela cordilheira do Tauro; o que implica que, incidentalmente, ele estava a escrever a sul da Ásia Menor. Nessa região a norte, para lá da Capadócia, os raios do sol estão sombreados pelas águas e vegetação, e são reflectidos, obliquamente, sob pressão do firmamento, como acontece quando um candeeiro é colocado sob um ecrã.

Pseudo-Cesário deve ter vivido mais ou menos na mesma altura que o retirado mercador de Alexandria, a quem chamamos Cosmas Indicopleustes, autor de *Topografia Cristã* ⁽⁹⁾. As principais ideias que expressou neste livro, com todo o entusiasmo de autodidacta, são as que temos descrito, mas teve o mérito de as sistematizar, ilustrando-as com diagra-

mas e avivando-as com as suas recordações pessoais. Apesar de não parecer ter ido até à Índia, viajou de certeza pelo mar Vermelho, visitou a Etiópia e a ilha de Socotorá, assim como outros países. Infelizmente, um anterior trabalho geográfico de Cosmas perdeu-se; porque nele «descreveu mais detalhadamente toda a terra, tanto a que está para lá do oceano como esta, e todos os seus países, juntamente com as partes sul desde Alexandria ao oceano Antártico, nomeadamente, o rio Nilo e os países adjacentes, e todas as raças do Egipto e Etiópia; o golfo Pérsico ao lado, com os países adjacentes e os seus habitantes do mesmo oceano, e da mesma forma a nação do meio entre o rio e o golfo, com as cidades, distritos e tribos aí existentes»⁽¹⁰⁾. Se não estou em erro, este foi o único trabalho de geografia, baseado na experiência pessoal, produzido durante o período bizantino.

O universo de Cosmas tinha o formato de uma caixa rectangular, com uma tampa abobadada e parecia, como disse um comentador vitoriano: «Um dos grandes recipientes em que as viajantes femininas dos nossos dias transportam os seus vestidos.» A terra, dessa forma rectangular, formava a base da caixa e estava rodeada, por todos os lados, pelo oceano que não era navegável. Para lá do oceano, no entanto, havia uma faixa estreita de terra, cuja porção oriental continha o paraíso terreno. Foi a esta faixa que as quatro paredes do universo se uniram. A meio as paredes suportavam um tecto, nomeadamente o firmamento com as águas acima. Aí as paredes curvavam para o interior para circundar o Reino Celestial. A superfície da terra era inclinada de norte para sul, como resultado tinha que se subir quando se viajava para norte. Cosmas não explica, no entanto, porque é que as águas do oceano não fluíam todas para o sul. Algures no Norte havia também uma grande montanha (a mesma que encontramos no Pseudo-Cesário), atrás da qual o sol se escondia durante a noite. Um princípio fundamental do sistema de Cosmas é que o universo era exactamente reproduzido pelo Tabernáculo de Moisés que, da mesma forma, se dividia em dois espaços pelo véu palatino, enquanto a mesa do pão da proposição, cujo comprimento era o dobro da largura, e estava colocada no sentido longitudinal de oriente para ocidente, tipificava a terra. Embora esta noção possa parecer ridícula é preciso lembrar que a teoria de uma terra rectangular tinha antecedentes na ciência grega, a qual tendia a ser confirmada pela experiência de antigos viajantes, que sabiam que era possível atravessar uma distância muito maior de ocidente para oriente do que de norte para sul. O próprio Cosmas calculou a distância

da China a Gibraltar como sendo, aproximadamente, dezanove mil e trezentos quilómetros, enquanto a dimensão norte-sul da terra era apenas metade desse número.

O sistema de Cosmas tinha algumas fraquezas, mesmo dentro dos seus termos de referência. Por exemplo, a sua noção de que as fontes de luz do céu eram propulsionadas por anjos não tem autoridade na Bíblia. Também não foi capaz de dar explicações satisfatórias sobre os rios do Éden que ele, de certa forma, obrigou a fluir sob o braço oriental do oceano antes de emergirem do solo. Apesar de tais máculas, admite-se que Cosmas conseguiu, em primeira mão, construir um sistema bastante coerente que satisfizesse os requisitos da Bíblia, as afirmações de simbolismo e a experiência do viajante. E ainda mais, as suas ideias tiveram uma difusão considerável nos séculos seguintes, apesar do facto de a *Topografia Cristã*, que continha quase cem ilustrações necessárias para a compreensão do texto, não poder ter sido copiada muitas vezes. No século IX foi lida por Fócio (que, como intelectual, a considerou ridícula)⁽¹¹⁾, sendo reproduzida num esplêndido manuscrito que ainda hoje existe (*Vaticanus graecus* 699). Foi também traduzida para eslavo, talvez no século X, e continuou a ser lida na Rússia, como uma obra de textos fidedigna, até ao século XVII⁽¹²⁾.

Restam poucas dúvidas de que a concepção antioquena do universo, como exemplificado por Cosmas, reflectia as opiniões dos bizantinos comuns sobre este assunto. Sempre que um santo bizantino tinha uma visão do Reino Celestial, ou do Juízo Final, pensava em termos de um universo com quatro cantos, coberto por um tecto, sobre o qual Deus tinha a Sua residência e onde os eleitos viriam a ter uma ventura eterna⁽¹³⁾. As ilustrações da Criação, em manuscritos do Antigo Testamento, seguiam mais ou menos o mesmo modelo; e uma vez que uma igreja bizantina era uma cópia simbólica do *kosmos*, também ela pressupunha um mundo com a forma de uma caixa⁽¹⁴⁾.

Parece que só no século XI foi feita uma tentativa para difundir, mais uma vez, as doutrinas cosmológicas dos Antigos. No seu opúsculo enciclopédico *De omnifaria doctrina*⁽¹⁵⁾, Miguel Pselos abordou, com alguma extensão, a estrutura do universo. Fez algumas concessões ao cristianismo tradicional, reconhecendo que o mundo não era eterno (este foi um ponto muito importante), e que os terremotos eram causados por Deus como afirmado no Salmo 103, 32; no entanto, em relação ao restante, enquanto denunciava «a sabedoria orgulhosa dos Helenos», apenas voltou

ao universo esférico. A *De omnifaria doctrina* foi primeiro dedicada ao imperador Constantino IX e, na sua forma revista, a Miguel VII Ducas e, a julgar pelo número de manuscritos ainda existentes, teve uma popularidade considerável nos últimos séculos bizantinos. No entanto, não era um trabalho que as pessoas comuns conseguissem perceber, pelo que duvidamos que tenha tido impacto na consciência do público. O bizantino comum ouvia os seus pregadores e contemplava os quadros que adornavam as paredes da sua igreja. Toda a cosmologia de que precisava tinha sido estabelecida pelo maior de todos os cientistas, o profeta Moisés.

Capítulo 9

Os Habitantes da Terra

A terra é habitada por animais e seres humanos. A diferença entre os dois é que os humanos possuem uma alma racional e os animais não. Isto é indicado no Levítico 17, 11, «A alma de toda a carne está no sangue», que é o mesmo que dizer que o princípio vital dos animais é de natureza material. A mesma distinção é estabelecida no livro do Génesis, porque ao criar os animais do mar e do ar Deus disse, «Que as águas sejam povoadas de inúmeros seres vivos e que na terra voem aves» (Gen. 1, 20), o que significa que a vida está contida no animal, enquanto que no caso do homem, Deus primeiro criou o seu corpo e depois «insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida» (Gen. 2, 7), indicando assim a diferença entre corpo e alma. O espírito do animal morre com o corpo, mas a alma humana viverá para sempre.

Primeiro Deus criou os animais aquáticos para mostrar que a vida começa com o baptismo. No Génesis os pássaros estão agrupados com os peixes, porque eles nadam no ar mais do que andam⁽¹⁾. Há também uma ligeira distinção entre a ordem de Deus referente aos peixes, nomeadamente, «Que as águas produzam criaturas que se movam com vida», e a Sua ordem em relação aos animais terrestres, «Que a terra produza seres vivos, segundo as suas espécies». Os animais aquáticos têm uma

existência imperfeita: a sua visão e audição são fracas, não têm memória nem imaginação, não reconhecem nenhum ser familiar, ao passo que os animais terrestres têm sentidos mais apurados⁽²⁾. A natureza de cada espécie animal foi estabelecida pelos comandos de Deus e nenhuma duração de tempo o alterará. Cada tipo tem a sua característica peculiar: o leão é orgulhoso, o boi é calmo, o lobo é selvagem. Os animais que são mais fáceis de capturar são também os mais abundantes (coelhos, cabras selvagens, e por aí adiante).

Os animais foram criados para se sujeitarem ao homem. Isto é indicado pelo seu nome (*ktênos* = besta, fantasiosamente derivado de *ktêma* = posse), e pelo facto de ter sido Adão que os nomeou, estabelecendo assim uma autoridade sobre eles, da mesma forma que quando alguém se alista no exército imperial também é marcado pelo selo do Império⁽³⁾. Os milhares de nomes que Adão conseguiu inventar provam a sua grande inteligência antes do pecado original. Os animais tinham um objectivo triplo. Alguns foram criados para ser comidos, os mesmos que hoje são abatidos; outros para transportar cargas, como cavalos e camelos. O terceiro tipo consiste em animais «de imitação», que foram feitos para entreter o homem que estava só no Éden. Alguns destes, como os macacos, imitam gestos, outros, como os papagaios, imitam sons. Originalmente, a serpente era muito amiga do homem, foi por isso que o diabo a escolheu como instrumento. Nessa altura andava erecta graças a um rápido rodopio da sua cauda. Mesmo hoje, quando está enfurecida, tenta levantar a cabeça, mas volta rapidamente a uma posição rastejante, porque não consegue resistir à força da condenação de Deus. No entanto, os animais viviam no Éden tal como os empregados vivem no palácio imperial: apenas eram convocados quando o seu senhor precisava deles⁽⁴⁾.

Outra razão para a criação dos animais foi para dar lições de moral e fornecer símbolos teológicos. Os peixes grandes alimentam-se de peixes pequenos: nós fazemos o mesmo quando oprimimos os fracos. O astuto caranguejo espera que a ostra abra ao sol, depois atira seixos para evitar que as valvas fechem, e assim devora a sua presa. Também nós agimos como o caranguejo quando apontamos aos bens do nosso vizinho. A dissimulação dos pólipos, que assumem a cor do que os rodeia, é imitada pelos parasitas dos ricos e poderosos, pois estes homens são delicados ou libertinos, de acordo com as circunstâncias. Também podemos tirar lições admiráveis observando os habitantes das profundezas. Não estão separados por fronteiras naturais, no entanto, cada espécie está satisfeita por

viver dentro do seu próprio território. Assim, as baleias, que são grandes como as montanhas, foram naturalmente enviadas para o oceano Atlântico, que não tem ilhas e não está cercado por nenhum continente do outro lado. Connosco é diferente: estamos constantemente a mover «os marcos antigos que os nossos pais estabeleceram» (Prov. 22, 28); continua-se a dividir a terra, acrescenta-se casa a casa e campo a campo, enganando os vizinhos. A víbora repugnante une-se com a enguia e a última submete-se, embora não de bom grado. Da mesma forma as esposas devem suportar os seus maridos, mesmo quando eles são violentos, bêbedos e desagradáveis. Também os maridos devem aprender esta lição. A víbora cospe o seu veneno antes de entrar nesta união; da mesma forma o marido deve renunciar às suas maneiras duras. Ou, posto de maneira diferente, a união da víbora e da enguia é adúltera. Os homens que invadem os casamentos de outras pessoas devem reconhecer qual o tipo de réptil que estão a imitar⁽⁵⁾.

Os animais também nos ensinam lições mais nobres de autoridade e religião. As abelhas são regidas por um rei (diríamos uma rainha) que exerce uma ascendência natural e que, embora armado com um ferrão, não usa esta arma. O rei não é nomeado pelos seus súbditos, não é eleito por voto, nem atinge o poder pela regra da hereditariedade – três princípios que muitas vezes nos levam aos piores resultados; a sua superioridade deve-se à natureza. A transformação que o bicho-da-seda sofre, de lagarta a pupa e depois a borboleta, ensina a acreditar na mudança que os nossos próprios corpos sofrem no momento da Ressurreição. Por isso, também o abutre, que se reproduz sem cópula, permite-nos aceitar o nascimento virgem de Cristo⁽⁶⁾. Foi especialmente um trabalho chamado *Physiologus*, tão popular no Ocidente como no Oriente, que serviu para disseminar a interpretação teológica do alegado comportamento animal: o leão que dorme de olhos abertos tipifica o Cristo crucificado, cuja divindade permanece acordada; o jovem pelicano que é morto pelos seus pais e volta à vida no terceiro dia é também um símbolo de Cristo, e por aí adiante⁽⁷⁾.

Como todos os homens medievais, os Bizantinos tinham um profundo interesse pelos animais exóticos, quer reais, quer imaginários. O historiador eclesiástico Philostorgius⁽⁸⁾, a propósito do Éden terrestre, afirma que os animais maiores se encontravam nas regiões a oeste e sul da terra, apesar do calor que lá se fazia sentir. Ele enumera o elefante, o búfalo indiano que viu em território romano, dragões com cerca de vinte e sete metros de comprimento e largos como vigas, dos quais tinha visto a pele,

a girafa, a zebra, a fénix, o papagaio e alguns pássaros malhados chamados garamantes. Observara, em Constantinopla, a gravura de um unicórnio: tinha a cabeça de um dragão, um chifre retorcido, barba, um pescoço comprido, um corpo como o de um veado e pés como um leão. No que diz respeito aos macacos, havia milhares de variedades diferentes, muitos dos quais eram levados para o Império Romano. Um chamava-se Pã: tinha cabeça e pernas de cabra, mas o rosto era de um puro símio. Uma vez foi enviado um exemplar para Constantino, o Grande, pelo rei da Índia, mas morreu no caminho e chegou a Constantinopla mumificado. Philostorgius pensa que este macaco era idolatrado pelos Helenos, tal como também foram o sátiro e a esfinge. Esta tinha ele visto com os seus próprios olhos: tinha seios descobertos como uma mulher, face redonda e voz parecida com a dos humanos, mas inarticulada e irritada. Esta besta era muito selvagem. Tal animal deveria ter sido trazido para Tebas em tempos antigos. A lenda representou-o como alado, porque saltava agilmente, e como enigma absoluto, devido à sua voz indistinta. Cosmas Indicopleustes também dedicou uma dissertação aos animais exóticos⁽⁹⁾. Descreve, muito racionalmente, o rinoceronte, que tinha visto na Etiópia, o búfalo, a girafa, o iaque, o almíscar, o «porco-veado», do qual provara a carne, e o hipopótamo, cujos dentes vendera em Alexandria. Admite não ter visto um unicórnio, mas descreve-o depois de ter observado quatro estátuas na Etiópia. Explica que o unicórnio é difícil de apanhar. Quando perseguido, salta de uma rocha, dá uma pirueta no ar e cai sobre o seu chifre que amortece o choque. Além disso, a sua existência é confirmada pelas Sagradas Escrituras.

Uma vez que Deus apenas criou duas espécies racionais, nomeadamente, os anjos e os homens, não se deveria acreditar em dragões que assumem a forma humana e que enfeitiçam as mulheres. Eles existem, mas são meras serpentes. Não é verdade que se levantam no ar e são mortos por raios, como algumas pessoas ignorantes dizem⁽¹⁰⁾. O mesmo argumento se aplica aos sátiros do general Cecaumeno do século XI⁽¹¹⁾. Se existissem, diz ele, como está escrito na *Vida de São Paulo de Tebas*⁽¹²⁾, e fossem seres racionais, como é que Cristo não chegou até eles? Qual o profeta, qual o apóstolo que foi enviado para os instruir? Porque é que não há nenhum evangelho dirigido aos sátiros? Os Padres do deserto, continua, viram vários animais estranhos que vivem naquelas zonas, tais como dragões, áspides, basiliscos e unicórnios, cuja existência pode ser admitida, mas não a dos sátiros.

Na realidade, os monges santos tinham uma relação especial com o reino animal. Muitos deles mostravam uma ternura particular para com os animais. Um monge de Alexandria, dizem⁽¹³⁾, dava de comer aos cães, que estavam no seu mosteiro, todos os dias, dava farinha às formigas mais pequenas, grãos às maiores e biscoitos embebidos em água aos pássaros. Santo Estêvão, *o Jovem* (f. 794), até alimentou as inofensivas minhocas pretas que viviam no deserto⁽¹⁴⁾. A história mais famosa e instrutiva sobre animais é, no entanto, a do leão de São Gerásimo, que mais tarde foi transferido para São Jerónimo. Este leão, de cuja pata o santo tinha extraído um espinho, permaneceu ao seu serviço e até transportava cargas em vez do burro. Quando Gerásimo morreu, também o leão morreu de dor. «Isto sucedeu», diz João Moscho, «não porque o leão tivesse uma alma racional, mas porque Deus queria glorificar os que O glorificam e demonstrar a obediência que os animais tinham mostrado para com Adão»⁽¹⁵⁾. O poder sobre os animais, que Adão perdeu devido ao pecado original, poderia assim ser reconquistado pelo santo.

A ideia de que diferentes espécies animais tinham as suas características distintas e imutáveis – características que não eram apenas físicas, mas também morais, tal como o orgulho do leão e a tranquilidade do boi – também se aplicava às raças humanas e aos povos. Isto fazia parte de um antigo argumento contra a astrologia, que encontramos em Diodoro de Tarso⁽¹⁶⁾, e mais tarde no Pseudo-Cesário⁽¹⁷⁾. O ponto do argumento era provar que os povos com diferentes costumes e instituições viviam nas mesmas áreas geográficas, para que as suas peculiaridades não pudessem ser atribuídas à influência astral. Assim, os Brâmanes e os Indianos vivem na mesma região astral, no entanto, os primeiros são os mais virtuosos dos homens, enquanto os últimos vivem como porcos. Os Caldeus e os Babilónios praticam incesto, e fazem-no não apenas no seu país, mas mesmo quando vivem no estrangeiro – o que «ainda fazem» entre os Medos, os Partos, os Elamitas, os Egípcios, os Frígios e os Gálatas, «vivendo a sua vida louca nalgumas aldeias». Exemplos semelhantes de depravação sexual podem também ser observados noutras partes da terra, tal como a Britânia, onde muitos homens se deitam com uma mulher, e muitas mulheres com um homem. Os Eslavos, a que também chamam Danubianos, devoram os peitos das mulheres que amamentam e arremessam as suas crianças contra as rochas, enquanto outras tribos, que vivem na mesma região, se abstêm de toda a carne. E enquanto alguns deles são violentos, massacram os seus líderes, comem raposas, gatos selvagens e javalis, e

chamam-se uns aos outros uivando como lobos; outros são abstêmios e dóceis. Se o nosso carácter fosse determinado pela posição das estrelas no momento do nascimento, e se fosse verdade que a conjunção de Mercúrio e Vénus, na casa de Mercúrio, produzia escultores e pintores, enquanto a mesma conjunção, na casa de Vénus, produzia perfumistas, actores e poetas, então porque é que estas ocupações estão totalmente ausentes entre os Sarracenos, os Líbios, os Mouros, os Germanos, os Sármatas, os Citas e, em geral, todos aqueles que vivem a norte do mar Negro?

A diversidade de povos foi explicada pela divisão da terra entre os filhos de Noé e a subsequente multiplicação de línguas durante a construção da Torre de Babel; pois antes desse acontecimento toda a humanidade era só uma e falava a mesma língua, isto é, o hebraico. A lista básica dos povos foi fornecida pelo capítulo 10 do Génesis. Na versão da Septuaginta, esta lista contém um número de nomes que podem ser interpretados no sentido étnico e outros que são claramente étnicos. Assim, entre os oitos filhos de Jafet encontramos Javã (*Iouan*), que nos faz pensar nos Iónicos, Tarses, que tem algumas semelhanças com os Trácios, assim como com os Quetos (relembrando Cítio, uma cidade de Chipre) e com os Ródios. Entre os quatro filhos de Cam, Mizraim refere-se claramente ao Egipto (Misr), enquanto Canaã gerou Sídon, o Jebuseu, o Amorreu, Arádios (de Arados, na Síria), o Samareu e Amati (da cidade de Amato, em Chipre), etc.

A identificação destes nomes estrangeiros foi feita por Flávio Josefo⁽¹⁸⁾, que estava preocupado em mostrar a prioridade da Bíblia para com as tradições pagãs. Segundo ele, dos vários povos, alguns mantiveram os nomes hebreus originais, enquanto outros os perderam devido aos Gregos (os Macedónios). Quando estes chegaram ao poder deram às nações nomes que conseguiam compreender, criando assim a falsa impressão de que estas nações eram de descendência grega. Josefo também é responsável por uma divisão geográfica da terra entre os filhos de Noé, uma divisão que foi mais tarde adoptada pela tradição cristã. Os descendentes de Jafet, segundo ele, começaram por habitar o Tauro e o Amano (a extensão montanhosa entre a Síria e a Cilícia), depois avançaram para a Ásia até ao rio Tanais (o Don), e na Europa até ao estreito de Gibraltar, sendo todo esse país desabitado na altura. Os filhos de Cam ficaram com a costa da Fenícia e a Palestina até ao Egipto, e depois todo o Norte de África até ao oceano Atlântico. Finalmente, os filhos de Sem receberam a maior parte da Ásia até ao oceano Índico.

Algum tempo depois de Josefo, mas antes do século IV, foi elaborada uma lista mais sistemática conhecida como *A Divisão da Terra* ⁽¹⁹⁾. Este texto, que não nos chegou na sua forma original, teve uma grande difusão na Idade Média, não apenas no mundo que falava grego (aparece em todas as crônicas bizantinas), mas também no Ocidente, na Síria, na Arménia, e por aí adiante. É um pequeno tratado de geografia e etnografia que engloba setenta e duas nações, sendo este o número de línguas que existia na altura da construção da Torre de Babel. A divisão da terra entre os filhos de Noé estendeu-se, mais ou menos, em três zonas paralelas de oriente para ocidente: a linhagem de Jafet tinha todo o Norte, ao longo de uma linha desde a Média a Gibraltar, a de Sem a zona do meio, e a de Cam o Sul, ao longo de uma linha que corria pelo ponto de junção entre a Palestina e o Egipto. O autor anónimo também acrescentou uma lista dos povos que possuíam um alfabeto, e dos principais rios, ilhas e grandes cidades.

Esta, a lista completa de povos conhecidos pela tradição bizantina, só se estendia para oriente até ao Império Persa. A existência da Índia era do conhecimento geral, mas os outros países da Ásia Central e Oriental estavam envoltos em mistério. O sempre popular romance de Alexandre forneceu maravilhosos detalhes sobre os povos e animais que habitavam esses locais exóticos. Entre os vários textos relacionados com a lenda de Alexandre circulava um *Itinerário do Paraíso ao País dos Romanos* ⁽²⁰⁾. Este texto informava-nos que perto do Éden terreno estava o país dos Macarini ou Camarini, de onde corria um vasto rio que se dividia em quatro braços. Os Macarini são bons e devotos. Não têm fogo e não cozinham qualquer comida, sendo sustentados pelo maná que cai do céu, e bebem uma mistura de mel de abelhas selvagens com pimenta. As suas roupas são tão puras que nunca se mancham. Não existe doença entre eles e vivem até cento e dezoito e cento e vinte anos. Sabem de antemão a altura da sua morte e preparam-se para isso deitando-se num sarcófago de madeira aromática. Também não têm governo, porque vivem em perfeita harmonia. Todas as pedras preciosas vêm do seu país. Perto dos Macarini vivem os Brâmanes, que também são extremamente virtuosos, mas conforme se vai mais para ocidente há uma deterioração gradual. A cultura de cereais começa no país de Nebus, o quinto do Oriente, que é também o primeiro país que tem um governo de anciãos. Os guerreiros encontram-se primeiro em Axum, o décimo país, depois vem a Índia Menor, que gera um grande número de elefantes e, finalmente, a Pérsia, que é pró-

pera, mas muito cruel. Parece que houve poucas tentativas, da parte dos Bizantinos, para integrar estes povos orientais numa estrutura bíblica, mas afirmou-se que as nações virtuosas do Extremo Oriente eram cristãs.

O principal problema que ocorreu na mente bizantina, em relação aos povos da terra, relaciona-se com o seu estatuto no plano da Divina Providência. A igualdade dos homens é proclamada no Evangelho, uma vez que Deus «fez de um só sangue, todo o género humano para habitar em toda a face da Terra, e fixou a sequência dos tempos e os limites para a sua habitação; os homens devem procurar Deus, se porventura, tateando, o puderem encontrar, o qual, todavia, não está longe de cada um de nós» (Actos 17, 26-27). No entanto, era como se estes vários povos não tivessem sido objecto de igual solicitude da parte do Senhor. Não houve dificuldade no Período Inicial, os 2900 anos, mais ou menos, que se estenderam desde a Criação à divisão das línguas. Então e os seguintes 2600 anos até à Encarnação? Os profetas foram apenas enviados aos Israelitas, enquanto as outras nações permaneceram na ignorância sobre Deus. E o período depois da Encarnação? Não interessa quão longínqua era a afirmação do Evangelho, ele não se estendeu a toda a terra. Finalmente, qual era, no esquema da Divina Providência, o papel das nações pagãs?

Para estas questões encontram-se apenas respostas esporádicas e parciais. Admitindo que todos os homens tinham «um só sangue», a antiga maldição de Noé pesou sobre os descendentes de Canaã, filho de Cam: «Maldito seja Canaã. Que ele seja o último dos escravos dos seus irmãos. Bendito seja o Senhor Deus de Sem, e seja Canaã seu escravo. Que Deus aumente as posses de Jafet e que ele resida nas tendas de Sem, e seja Canaã o seu escravo» (Gen. 9, 25-7). Acredita-se que esta maldição foi feita não apenas porque Cam tinha visto a nudez do seu pai, mas também como antecipação da ganância de Canaã ao invadir a Palestina e a Fenícia, terras que pertenciam a Sem. Assim, enquanto, denegria os Africanos devido aos seus pecados ancestrais, Noé também profetizou o destino glorioso da descendência de Jafet, uma vez que foi nesta última que o cristianismo fez os maiores progressos⁽²¹⁾.

Outra saída para dar alguma satisfação aos não crentes, que tinham vivido antes da chegada de Cristo, foi dada pela declaração de São Pedro de que o Senhor «também foi pregar aos espíritos que estavam no cárcere, àqueles que outrora tinham sido rebeldes» (I Ped. 3, 19). Até foi dito que São João Baptista, que tinha morrido antes de Cristo, começara a pregar aos espíritos no Hades e que esta afirmação ficou completa na altura da

Descida do Senhor. Para confirmar isto, afirmou-se que um jurista tinha, em tempos, amaldiçoado Platão. Na noite seguinte o filósofo apareceu-lhe num sonho e disse: «Pára de me amaldiçoar. Não nego que vivi como pecador, mas quando Cristo veio para o Hades, eu fui o primeiro a acreditar nele.» Não quer dizer com isto que o morto terá outra hipótese de se arrepender, pois essa foi uma ocasião única (22).

Se uma rede pudesse, na altura, ser lançada em redor de todos aqueles que tinham morrido antes da Crucificação, a dificuldade seguinte seria a da universalidade da pregação cristã. Isto envolvia um ponto de importância considerável. Quando São Pedro disse «em qualquer nação, aquele que O teme e põe em prática a justiça, é aceite por Ele» (Actos 10, 35), falava numa altura em que o Evangelho ainda não tinha sido disseminado por toda a parte, mas já não era este o caso (23). Se tivesse sido de outra forma, os membros das «nações» (*ethnikoi*), isto é, os não cristãos, poderiam esperar ser salvos apenas pelas boas obras. Daí a necessidade de provar que a Boa Nova tinha, de facto, sido levada a todos os países – um mito que foi apoiado pelos Actos dos Apóstolos apócrifos. Alegou-se que, antes de partirem nas suas missões, os apóstolos se reuniram em Jerusalém e distribuíram entre si todas as regiões desabitadas do mundo. São Pedro assumiu a responsabilidade pelos judeus circuncidados, Tiago e João pelo Oriente, Filipe pela Samaria e pela Ásia, Mateus pela Pártia, Tomás pela Arménia e pela Índia, André pela Bitínia, Lacedemónia e Acaia, e por aí adiante. A área geográfica da actividade de cada apóstolo mostra grande variação de um texto para outro. Chegamos a encontrar Mateus na terra dos antropófagos, Filipe e Bartolomeu na terra dos ofiófagos e no deserto dos dragões-fêmea» (24). Perto de Tomás, que estava activo na longínqua Índia, André revelou-se um grande viajante, uma vez que evangelizou a Cítia, fundou igrejas ao longo da costa sul do mar Negro (incluindo a de Bizâncio) e, finalmente, esteve também na Acaia, onde sofreu martírio (25).

Estas lendas ocultam uma realidade que permanece vagamente conhecida, isto é, o progresso das missões cristãs. No Período Inicial bizantino o domínio do cristianismo mostrou uma expansão notável. O historiador eclesiástico Sozomeno, que escreveu no século V, assinalou a conversão de todos os povos ocidentais entre o Reno e o oceano Atlântico, o dos Arménios e dos Georgianos, e descreveu o progresso da fé verdadeira entre os Persas (26). Um século mais tarde, o continuador de Zacarias de Mitilene falou da missão que tinha sido enviada aos Hunos orientais, para

lá das Portas do Cáspio, e da tradução das Escrituras para o dialecto local⁽²⁷⁾. Cristo não tinha dito «Tende confiança! Eu venci o mundo» (Jo. 16, 33)? E mais uma vez «As portas do Inferno nada poderão contra a minha Igreja» (Mt. 16, 18). O cumprimento destas profecias foi visto, claramente, por Cosmas Indicopleustes. Havia igrejas cristãs, escreve ele, tão longe como Ceilão, Malabar e a ilha de Socotorá.

E da mesma forma entre os Bactrianos, e os Hunos, e os Persas, e o resto dos Indianos, Arménios da Pérsia, e Medas e Elamitas, e por toda a terra da Pérsia não há limite ao número de igrejas com bispos, e grandes comunidades de povos cristãos, assim como muitos mártires e monges que também vivem como eremitas. Também na Etiópia e Axum, e em todo o interior à sua volta; entre o povo da Arábia Feliz – que é agora chamado Homeritas – por toda a Arábia e Palestina, Fenícia e toda a Síria, e Antioquia até à Mesopotâmia; entre os Núbios e os Garamantes, no Egipto, Líbia, Pentápolis, África e Mauritânia, até à Gadeira do Sul [Gades, em África], há igrejas cristãs em toda a parte, e bispos, mártires, monges, e encarcerados, onde o Evangelho de Cristo é proclamado. Da mesma forma também na Cilícia, Ásia, Capadócia, Lazica e Ponto, e nos países do Norte ocupados pelos Cítios, Hircânios, Hérulos, Búlgaros, Helladikoi [Gregos] e Ilírios, Dalmácios, Godos, Espanhóis, Romanos, Francos e outras nações, até à Gadeira, no oceano em direcção à zona norte, há crentes e pregadores do Evangelho, confessando a ressurreição dos mortos; e assim vemos as profecias sendo cumpridas por todo o mundo⁽²⁸⁾.

De facto, para um observador que vive no século VI, pode parecer que não restou muito território para ser conquistado. O único grande obstáculo era a Pérsia, onde o cristianismo já tinha feito progressos notáveis. No entanto, foi relatado que o próprio rei da Pérsia, sob a influência do seu médico cristão e de católicos nestorianos, deixara de comer a carne de animais impuros e construíra um hospício para estrangeiros, algo de que nunca se tinha ouvido falar⁽²⁹⁾.

O sonho de um *oikoumenê* completamente cristão ficou perto de se realizar quando Heraclio subjugou o Império Persa e pôde, de facto, ter formado uma parte importante da política desse imperador. O revés catastrófico que o cristianismo sofreu, imediatamente depois, foi totalmente

inesperado, e pode dizer-se que o pensamento bizantino nunca se adaptou a isso. No século VII, em particular, o sucesso do *ethnikoi* colocou um problema agonizante. Foi por vontade de Deus que o inimigo ímpio estava a infligir tanto mal aos cristãos? Os eclesiásticos podiam apenas responder que aquelas calamidades estavam de facto a ocorrer por vontade de Deus, para punir os cristãos pelos seus pecados. No entanto, a boa sorte dos hereges não se devia à sua virtude. «O inimigo sem lei e ímpio, subser-viente como era à sua maldade inerente, infligiu-nos estas calamidades que estão a desagradar a Deus, e como paga certamente irá sofrer castigo eterno» (30). Até pareceu a alguns observadores que os *ethnikoi* eram mais saudáveis, fisicamente superiores aos cristãos, entre os quais havia uma grande quantidade de gota, lepra, epilepsia e outras doenças. O argumento de que Deus lançou a doença sobre os cristãos porque os amava tinha pouca convicção. Da mesma forma, Anastásio de Sinai tentou uma expli-cação diferente. Ele diz que as doenças também ocorrem (isto é, a acres-centar ao desejo de Deus) por razões hereditárias, ou por causa do ar. um clima variável e húmido, ou comida e bebida em excesso. Que a qualidade do ar possui este efeito é provado pelo facto dos habitantes de Aila (Aqaba) nunca sofrerem de gota. A importância de uma dieta adequada é demonstrada pelos Judeus que têm origem numa região seca, mas saudável, mas que são viciados no consumo excessivo de carne, vinho e molhos e, por isso, têm tantas doenças como os cristãos. A ideia de que a epilepsia, ou posse demoníaca, se poderia dever a causas físicas era muito estranha para a forma bizantina de pensar, no entanto, o Próprio Cristo tinha dito do demónio: «Esta casta só pode ser expulsa com oração e jejum» (Mc. 9, 29). Então, se o demónio podia ser expulso pelo jejum, ele podia também – claro que com a permissão de Deus – entrar num corpo através da gula. Nem ninguém se deveria surpreender se forasteiros hereges parecessem, em certas ocasiões, possuir certas faculdades sobre-naturais, por exemplo os Sarracenos, que são capazes de prever quem vai ser morto no campo de batalha. Eles fazem-no observando certos sinais físicos – um facto confirmado por peritos em medicina, que afirmam que a Providência colocou no corpo humano, especialmente nos olhos, alguns sinais secretos que anunciam a aproximação da morte, e que estes sinais são observados por demónios que depois enganam as pessoas, fazendo previsões correctas. Além disso, é um facto conhecido que os pagãos e hereges podem fazer milagres com a ajuda de demónios. Por exemplo, diz Anastásio, houve em tempos um bispo herege de Cízico que, recitando

uma oração, foi capaz de arrancar uma oliveira que obstruía a janela da sua igreja e, noutra ocasião, fez com que um cadáver falasse. Quando morreu, várias aparições e alucinações aconteceram sobre o seu túmulo – tudo por acção dos demónios. A única forma de distinguir entre um milagre verdadeiro e um falso, entre o cristão e o pagão, é pelo resultado que alcançam, pois «pelos seus frutos vós deveis conhecê-los» (31).

O predomínio da renúncia, depois da conquista árabe, foi talvez uma indicação de que os argumentos da Igreja não iam ao encontro da aceitação geral. No entanto, durante o período bizantino o sucesso de *ethnikoi* foi explicado precisamente da mesma forma que tinha sido por Anastásio. Esta argumentação foi aplicada aos Ávaros, aos Árabes, aos Búlgaros, aos Russos, aos Latinos e, finalmente, aos Turcos. Em 860, durante o cerco de Constantinopla pelos Russos, o patriarca Fócio declarou publicamente que «Enquanto os povos de Deus se tornarem fortes e triunfarem sobre os seus inimigos pela Sua Aliança, o resto das nações, cuja religião está em falta, não aumenta em força pelas suas boas acções, mas devido às nossas más» (32). No século XV, como muitas vezes antes, a mesma pergunta foi feita: porque é que os Turcos são vitoriosos, enquanto nós estamos desorganizados? Talvez seja porque não aceitámos a revelação superior de Maomé, tal como os Judeus foram punidos por não terem aceite a de Cristo? – Não, responde o imperador Manuel II Paleólogo. Primeiro, não podemos ser comparados com os Judeus que, desde a queda de Jerusalém, não tiveram nem rei, nem cidade, nem templo. Segundo, muitos impérios apareceram e desapareceram e o seu sucesso não pode ser atribuído à sua superioridade religiosa – por exemplo, o dos Assírios, o dos Persas, ou o de Alexandre da Macedónia, que era manifestamente ímpio, uma vez que sacrificou aos demónios. Além do mais – e aqui, finalmente, encontramos um novo pensamento – existem no Ocidente vários Estados cristãos que são mais poderosos do que o dos Turcos. Ainda resta algum tempo antes do fim do mundo: quem sabe quais as alterações que nele podem acontecer (33)?

Capítulo 10

O Passado da Humanidade

O bizantino comum, como todas as outras pessoas simples, tinha uma percepção limitada da sucessão dos anos. Quando pensava em tais assuntos, calculava pelo sistema de indições. A indicação corresponde a um ciclo de quinze anos, inicialmente introduzida com o propósito do cálculo de impostos, mas quando alguém se referia, por exemplo, à quinta indicação, estava a referir-se ao quinto ano (começando a 1 de Setembro) de qualquer determinado ciclo, não o quinto ciclo. No seu *Prado Espiritual*, João Moscho relaciona a seguinte história característica. Na Cilícia, no sopé da cordilheira montanhosa de Amano, ele conheceu dois leigos idosos. Disseram-lhe que sete anos antes tinham observado um fogo que havia sido aceso, uma noite, no topo da montanha. Subiram-na durante o dia para investigar, mas não encontraram nada. O fogo continuou a arder, na escuridão, durante um período de três meses. Finalmente, uma noite decidiram fazer a subida. Localizaram o fogo e permaneceram nesse local até de manhã; nessa altura descobriram uma gruta com um eremita morto que agarrava um livro do Evangelho. Junto a ele estava uma lápide com a seguinte inscrição: «Eu, o humilde João, morri na indicação quinze.» Então, os dois homens começaram a contar os anos, provavelmente pelos dedos, e aperceberam-se, com choque, que tinham passado sete anos

desde o falecimento do eremita, embora parecesse que tinha morrido nesse mesmo dia⁽¹⁾.

O registo que o monge fez da sua própria morte era, de facto, típico das inscrições tumulares dos bizantinos do Período Inicial. Pode parecer surpreendente, uma vez que se olha para uma lápide como um memorial, cuja intenção é sobreviver durante muitos séculos, senão mesmo para sempre; mas um bizantino ficava feliz por gravar na pedra uma inscrição desta natureza: «O servidor de Deus, Teodoro, morreu a 13 de Agosto, um domingo, indicção 13.» Era como se a informação transmitida pela inscrição tumular fosse de interesse por apenas alguns anos, um ou dois ciclos de indicção, no máximo.

A principal razão para este descuido com as datas absolutas está na falta de uma forma de cronologia geralmente reconhecida. Na altura em que Moscho escrevia (cerca de 600 d.C.), os documentos oficiais ainda eram datados, como no período romano, pelo consulado; mas desde que esta instituição se tornou uma fórmula vazia e o consulado foi assumido pelo imperador, em intervalos regulares e alturas diferentes do ano, era necessário ser uma espécie de especialista para fazer com que o sistema tivesse sentido⁽²⁾. O ano real, com o qual muitas vezes se identificava o consulado, era menos confuso, excepto pelo facto que tinha que se saber não apenas o ano de subida ao poder de um imperador, mas também o dia e o mês. Depois havia múltiplas eras locais, especialmente nas províncias orientais. Os Sírios calculavam, habitualmente, pela era selêucida (também conhecida como a era dos Gregos), que começava a 1 de Outubro de 312 a.C. No entanto, em Antioquia havia uma era a começar em 49 a.C., em Bostra outra a 106 a.C., enquanto em Gaza, na Palestina, contavam de 61 a.C. Em Alexandria, usavam a era de Augusto, de 30 de Agosto de 30 a.C., mas também a de Diocleciano (a era dos Mártires), de 284 d.C., e por aí adiante. O *annus mundi* ainda não era usado como um sistema comum de datar e havia, como vamos ver, desacordos significativos em relação ao método da sua contagem. Começou a aparecer, esporadicamente, no século VIII, e lentamente ganhou terreno; mas mesmo nos Períodos Médio e Tardio bizantinos, quando o *annus mundi* estava solidamente fortalecido, o uso de datas nas inscrições, manuscritos, edifícios e outros, permaneceu uma excepção mais do que uma regra.

O interesse do *annus mundi* para o nosso objectivo é que reflectia toda a concepção do passado humano que os cristãos tinham, tanto na Antiguidade tardia como nos períodos bizantinos, uma concepção que era

«histórica» e simbólica, e que tinha de ter em conta certos factores astronómicos. Este sistema estava protegido num tipo de livro conhecido como a «crónica universal» ou, como os Bizantinos muitas vezes lhe chamavam, a «crónica desde Adão». Quando os Bizantinos comuns queriam informar-se sobre o curso da história passada, era a este tipo de livro que recorriam. Como resultado, a crónica universal tinha uma grande circulação e, uma vez que estava direccionada para o leitor comum, expressava-se em linguagem simples. Com o passar do tempo, as crónicas eram acrescidas de acontecimentos recentes. Eram tratadas, de facto, não como obras literárias, mas como manuais ou almanaques que precisavam de revisão periódica. Esta circunstância causou muita dificuldade aos eruditos desejosos de identificar as camadas sucessivas de tais compilações. Todavia, aqui não estamos preocupados com os problemas particulares de atribuição, mas com o estilo como um todo e as ideias que contém.

A primeira impressão que as crónicas bizantinas produzem no leitor é de ingenuidade, mas a trivialidade de muito do seu conteúdo não nos deve cegar para a extrema complexidade da sua estrutura conceptual. São, de facto, o produto de uma longa evolução e de muito empenho na instrução, pelo que temos fazer uma breve pausa para examinar os seus antepassados. A história que contam não é a de uma nação, mas de todo o mundo como era conhecido na altura. A parte principal dessa história é fornecida pela Bíblia, mas várias outras linhas – assíria, egípcia, grega e romana – foram entrelaçadas com ela. A sincronização destas histórias separadas requer uma estrutura cronológica global. Mais importante, as crónicas projectadas para explicar o trabalho da Divina Providência e, uma vez que Deus age de uma forma ordenada, também a história deve expressar não apenas os Seus propósitos morais, mas também a simetria do Seu desenho. Então, porque processo foi este vasto panorama construído?

Para começar com o elemento cronológico, podemos assinalar que muito antes do nascimento da historiografia cristã, os judeus helenizados estavam muito preocupados em demonstrar a antiguidade, daí a respeitabilidade da sua religião em contraste com a natureza confusa e sem história das tradições grega e romana. Já no século I d.C., Josefo escreveu, a certa altura, sobre este assunto, e demonstrou não apenas que os registos históricos dos Judeus se estendiam por um período de cerca de cinco mil anos, mas que também eles eram mais fidedignos do que as histórias contraditórias contadas pelos historiadores gregos⁽³⁾. O legado dos apologistas judeus foi avidamente agarrado pelos cristãos, estes tiveram que

enfrentar a mesma crítica dos seus adversários pagãos e, um pouco mais tarde, tiveram a tarefa de lutar com os Judeus com as armas destes últimos. Pelo que se sabe, o autor cristão mais antigo que fez um cálculo cronológico mais detalhado, com base no Antigo Testamento, foi Teófilo de Antioquia (no final do século II d.C.). Usando a versão da Septuaginta (que difere, marcadamente, da hebreia em relação à cronologia), calculou que a Criação aconteceu cerca de 5515 a.C. (4). Ele próprio admitiu que os seus números eram aproximados, com um alcance máximo de erro de cerca de duzentos anos. Contudo, o mais interessante é que foi capaz de ligar a cronologia bíblica à do mundo greco-romano, pois nas II Crônicas 36, 21-22 declara-se que o fim do cativeiro da Babilónia (4954 depois da Criação, segundo os seus cálculos) coincidia com o primeiro ano do rei Ciro da Pérsia. A partir daí foi simples, pois sabia-se que Ciro reinou vinte e oito anos, e que a sua morte ocorreu contemporaneamente à subida ao poder, em Roma, de Tarquínio, o *Soberbo*; desde essa altura, segundo os manuais cronológicos, decorreram 713 anos até à morte de Marco Aurélio (180 d.C.). Neste cálculo, a Encarnação de Cristo não tem qualquer papel, nem Teófilo estava preocupado em estabelecer uma cronologia relativa da história bíblica e pagã, uma tarefa que foi deixada para os cristãos eruditos tardios, especialmente Africano (século III d.C.) e Eusébio de Cesareia.

A esta prova «histórica» foi acrescentada uma consideração mística. Os cristãos primitivos acreditavam, com a analogia dos Seis Dias da Criação, que o mundo duraria seis mil anos, pois estava escrito que mil anos eram como um dia na visão de Deus (Sl. 90, 4). Se assim fosse, teria sido particularmente satisfatório se a Encarnação tivesse acontecido exactamente no ano 5500, o ponto central do sexto dia cósmico, ainda mais porque a combinação das dimensões da Arca da Aliança eram cinco côvados e meio (Êxodo 25, 10). Todos os sistemas iniciais cristãos e bizantinos, excepto o de Eusébio, tentam chegar tão perto deste número quanto possível.

O terceiro aspecto do problema tinha a ver com o ajuste dos calendários solar e lunar. Uma vez que Cristo ressuscitou na altura da Páscoa dos Judeus (o décimo quarto dia do mês Nissan), acreditava-se que o primeiro dia da Criação teria sido perto do mesmo dia, também um domingo, e que deveria ter sido 25 de Março, o dia do equinócio da Primavera, segundo o Calendário Juliano. Foi, de facto, o mesmo tipo de cálculo daquele usado para determinar a data da Páscoa, um problema que preocupou bastante

a Igreja primitiva. Por essa altura, os Judeus já tinham abandonado um calendário puramente lunar e haviam adoptado um ano solar-lunar de 354 dias (12 meses de 29 $\frac{1}{2}$ dias), isto é, onze dias mais curto do que o ano solar, mas a cada três anos eles inseriam um mês adicional (embólico). Desta forma, a data da Páscoa dos Judeus, em vez de mudar por todo o ano solar, como as festas dos maometanos, poderia permanecer na Primavera. Os cristãos, por seu lado, que estavam no Calendário Juliano, tinham escolhido, no século III, um ciclo de oito anos para calcular a data da Páscoa. A razão é que oito anos solares (incluindo dois anos bissextos) = 2922 dias, o que é muito perto de 99 meses lunares (cinco anos de 12 meses, mais três anos de 13 meses) = 2923 $\frac{1}{2}$ dias. Este ciclo deu oito datas possíveis para a Páscoa dos Judeus, para que no nono ano se voltasse ao mesmo dia do mês que no primeiro; mas não coincidiu com os mesmos dias da semana. Para ter ambos os factores em conta, era preciso multiplicar $8 \times 7 = 56$. Depois de 56 anos, a Páscoa dos Judeus voltaria então ao mesmo dia do mês e ao mesmo dia da semana. A tabela pascal mais antiga que foi preservada, a de Hipólito, usa na realidade um ciclo de 112 anos (56×2). Claro que ainda havia um intervalo de um dia e meio a cada oito anos, uma deficiência que foi mais tarde remediada por ciclos mais precisos.

A tabela de Hipólito é, no entanto, suficiente para ilustrar o princípio envolvido. O primeiro dia da Criação calhou, como dissemos, num domingo, no dia 25 de Março. Uma vez que a lua foi criada no quarto dia, e na fase cheia (sendo todos os trabalhos de Deus perfeitos), o primeiro 14 de Nissan terá sido na quarta-feira, 28 de Março, caso tenha sido criada de manhã, ou quinta-feira, 29 de Março, se criada à noite. Segundo o cânone de Hipólito, as datas possíveis para 14 de Nissan eram: 18, 21, 25 e 29 de Março; e 2, 5, 9 e 13 de Abril. A escolha recaiu, por isso, na quinta-feira, 29 de Março, uma sincronia que, de acordo com o mesmo cânone, ocorreu em 266 e 322 d.C. Se contarmos para trás, a data da Criação, mais o ano, menos um (uma vez que não há ano 0), tinha que ser um múltiplo de 112. O resultado, se era para calhar tão perto quanto possível de 5500 a.C., seria 5503 ($5503 + 322 - 1 = 5824 = 112 \times 52$).

A discrepância de Hipólito, de um dia e meio a cada oito anos, entre os calendários solar e solar-lunar, levou, como dissemos, à invenção de ciclos mais precisos. O que prevaleceu no Oriente foi um ciclo de 19 anos, e este precisava de um novo cálculo da data da Criação, que nesta altura se pensava ter ocorrido em 5492 a.C. Esta é a chamada era de

Alexandria, ainda usada pelos cronistas Jorge Sincelo e Teófanos, no início do século IX. Todavia, por essa altura, a era bizantina normal de 5508 a.C. já tinha sido introduzida para também ter em conta o ciclo de indicação, e foi esta era bizantina que prevaleceu até ao fim do Império⁽⁵⁾.

A discussão antecedente, de certa forma enfadonha, era necessária para explicar a estrutura cronológica da visão bizantina da história. A estrutura principal da crónica universal foi estabelecida no século III, aperfeiçoada por Eusébio no início do século IV, e mais tarde sistematizada pelos alexandrinos Panodoro e Aniano no século V. O trabalho destes pioneiros chegou até nós apenas em fragmentos. O primeiro preservou a crónica bizantina, a do antioqueno João Malalas, datada do século VI, e é seguida pela Crónica Pascal no século VII, por Jorge Sincelo e Teófanos no início do século IX, por Jorge, *o Monge*, em meados do século IX, pelas várias versões de Simeão Logoteta no século X, e por aí adiante. Continuou-se a tradição da crónica universal, mesmo depois da queda de Constantinopla para os Turcos, sendo fornecida a leitura histórica do povo grego até à revolução de 1821.

Num plano alargado, o conteúdo da crónica do mundo era o seguinte⁽⁶⁾. O registo da idade pré-diluviana não levantava dificuldades particulares, pois baseava-se na Bíblia e no Antigo Testamento apócrifos. No entanto, podemos notar que este longo período (2362 anos, de acordo com alguns cálculos) foi marcado por um processo de nomenclatura e invenções práticas, apesar de muito deste conhecimento se ter perdido mais tarde, como resultado do Dilúvio. Adão deu nomes a todos os animais; Caim inventou as medidas da terra, enquanto os três filhos de Lameque descobriram, respectivamente, a criação de gado, instrumentos musicais e a forja de latão e ferro. O maior sábio desse período remoto foi, no entanto, Set que criou o alfabeto hebraico, descobriu a sucessão dos anos, meses e semanas, e deu nomes às estrelas e aos cinco planetas. Os nomes que concedeu aos planetas (o sol e a lua já tinham recebido os seus de Deus) foram, curiosamente, Cronos, Zeus, Ares, Afrodite e Hermes, por isso não foram os planetas que tiveram nomes de deuses pagãos, mas os deuses (que eram na realidade homens) que foram nomeados segundo os planetas. Set, que tinha sido divinamente avisado do Dilúvio, foi suficientemente esperto para escrever os nomes das estrelas num bloco de pedra que sobreviveu à catástrofe e permitiu a Canaã compilar uma astronomia. Parece também que algumas cartas dos Caldeus foram inventadas, antes do Dilúvio, pelos chamados Despertos, o mesmo que os misteriosos

filhos de Deus que casaram com as filhas dos homens no Génesis 6, 2, e que estas cartas foram usadas para expressar algum conhecimento mágico. Foram mais tarde descobertas por Salah, que se tornou versado neste conhecimento perigoso e o transmitiu a outros.

O Dilúvio, que destruiu toda a humanidade à excepção de Noé e da sua família, teve um papel importante para estabelecer uma cronologia relativa da história dos Judeus e dos pagãos. Entre as várias tradições nacionais correntes na Antiguidade tardia, apenas os Assírios (pelo menos era o que se pensava) mencionaram uma inundação universal. O Dilúvio de Deucalião, da mitologia grega, foi considerado como tendo sido local e não universal; em relação aos Egípcios nunca tinham sequer ouvido falar de uma cheia. A conclusão é que apenas os Assírios, ou Caldeus, tinham uma história que se prolongava até antes do Dilúvio. Segundo os seus registos tinham existido dez reis antediluvianos, o último dos quais, Xisuthrus, foi salvo do Dilúvio. O que acontece é que Xisuthrus era o mesmo que Noé, e a história dos Caldeus e dos Judeus era a mesma. Em relação aos Egípcios, que não tinham qualquer memória de uma cheia, mas falavam de um prolongamento da história para trás até trinta mil anos, só se pode concluir que não sabiam contar. Evidentemente, a história do Egipto começou depois do Dilúvio, sendo o seu primeiro governante Mizraim, o neto de Noé.

A divisão da terra entre os filhos de Noé (de que já falámos) e a subsequente multiplicação das línguas, forneceu os pontos de início naturais para a história de vários povos pagãos. Um dos descendentes de Cam foi Nimrode, o caçador valente que governava algo chamado a terra de Sinnaar (Génesis 10, 10), evidentemente na Assíria, ou Pérsia, apesar dessa parte do mundo parecer ter sido atribuída a Sem. A Bíblia esquece-se de dizer que Nimrode também inventou a magia e a astrologia que ensinou aos Persas, e que quando morreu foi idolatrado e tornou-se uma estrela no céu, a mesma que Oríon. Por isso, Nimrode era uma espécie de gigante, e não foi estranho que lhe tivesse sucedido outro gigante chamado Crono, o filho de um tal Úrano e Afrodite. Este Crono, ao subjugar toda a Síria e Pérsia, tornou-se o primeiro governante dos homens. Casou com Semíramis (a quem os Assírios chamavam Reia) e teve dois filhos, Nino e Zeus (também chamado Picos), e uma filha, Hera, com quem Zeus casou. Para piorar as coisas, quando Crono morreu, sucedeu-lhe Nino, que casou com a sua própria mãe, Semíramis, implantando-se, assim, este louco costume de incesto entre os Persas. Apesar dos seus pecados, a

prole de Crono estava agora lançada no seu percurso histórico. Nino, apropriadamente, construiu Nínive. Depois dele reinou um tal Thouras, que foi renomeado Ares e era venerado pelos Assírios sob o nome persa [sic] de Baal. Quanto a Picos Zeus, tornou-se rei de Itália, uma parte do mundo que, nessa altura, não tinha cidades nem governo, sendo simplesmente habitada pela tribo de Jafet. Este Zeus, que era uma pessoa apaixonada, gerou uma numerosa prole com as suas concubinas. O seu sucessor, Fauno (renomeado Hermes), teve que enfrentar as conspirações dos seus setenta e tantos meios-irmãos e, finalmente, fugiu para o Egipto onde foi recebido com grande honra, porque tinha trazido com ele uma grande quantidade de ouro e também era capaz de predizer o futuro. Finalmente, Hermes tornou-se rei do Egipto. Sucedeu-lhe o fraco Hefesto, que viria a ser lembrado por duas coisas que alcançou: primeiro, introduziu uma lei obrigando as mulheres do Egipto a praticar a monogamia; segundo, recebeu, graças a uma oração mística, um par de tenazes do céu, o que lhe permitiu forjar armas de ferro – pois antes os homens lutavam com mocas e pedras. Pode notar-se, casualmente, que embora algumas características dos deuses do Olimpo ainda sejam indistintamente perceptíveis, nesta miscelânea de contra-senso, a sua origem grega foi esquecida. A prole de Crono é representada como sendo assíria ou persa; Zeus governou em Itália, enquanto Hermes e Hefesto estão associados ao Egipto.

Os deuses pagãos, e os seus descendentes, estavam assim inseridos no período de cerca de cinco séculos que iam da construção da Torre de Babel a Abraão, um período sobre o qual a Bíblia não tem quase nada a dizer, excepto uma genealogia simples (Génesis 11). Este era o tempo da «idolatria antiga», inventada por um tal Serugue da tribo de Jafet, e durou até Tera, pai de Abraão, que era escultor. A idolatria (*hellênismos*), derivada do costume de fazer estátuas de homens importantes, tornou-se popular no Egipto, Babilónia e Frígia, espalhando-se depois à Grécia, onde recebeu o seu nome segundo Hellên, um filho de Picos Zeus.

Com Abraão atingimos um dos pontos nodosos que marcou o curso da história universal, pois foi ele que introduziu o verdadeiro conhecimento de Deus e enfraqueceu os ídolos do seu pai. Ele próprio um caldeu, inaugurou a história do povo hebreu. Também foi uma figura importante na história da ciência: sendo versado em astronomia, em virtude das suas bases caldaicas, ensinou esta disciplina aos Egípcios. Foi também com os Caldeus que aprendeu o uso das letras e o transmitiu aos Fenícios de

quem, mais tarde, os Gregos derivaram o seu próprio alfabeto. Mais ainda, foi contemporâneo de Melquisedeque, o rei-sacerdote pagão que fundou Jerusalém, e era o protótipo de Cristo. O reino de Sicião, o mais antigo na Grécia, foi estabelecido, mais ou menos, na mesma altura.

A fase seguinte do processo histórico foi fornecida por Moisés, o maior de todos os profetas antes de João Baptista e, por acaso, o primeiro historiador. A importância de Moisés deveu-se, não tanto ao facto de ter retirado o seu povo do cativeiro, mas à superior revelação que lhe foi concedida e aos «sinais» que acompanharam toda a sua carreira. Como Cristo, Moisés, em criança, foi salvo da morte, assim como os outros recém-nascidos masculinos do seu povo; também como Cristo, retirou-se para o deserto – não por quarenta dias, mas por quarenta anos. Quando abriu o mar Vermelho, fê-lo com um movimento cruciforme, e ao lançar uma árvore nas frias águas de Marah, também isso apontou para a cruz que dá vida. Os doze poços de água e as setenta palmeiras em Elim representavam os doze maiores e os setenta menores apóstolos. O maná, que foi reunido no sexto dia da semana e permaneceu íntegro no domingo, prefigura o corpo de Cristo. Finalmente, apesar de Moisés ter morrido e sido enterrado, ninguém conseguiu ver o seu túmulo. O código religioso que Moisés estabeleceu era, obviamente, provisório, adaptado à percepção imperfeita e costumes idólatras do seu povo – uma sombra da realidade do que viria. Contudo, por comparação com os povos pagãos do seu tempo – ele era tido como tendo sido contemporâneo de Ínaco, primeiro rei dos Argivos – Moisés era uma figura de cultura superior, uma observação que serviu para provar, mais uma vez, que todo o conhecimento pagão, especialmente o grego, fora um desenvolvimento muito mais tardio e derivativo.

O grande sábio seguinte dos Israelitas foi o rei Salomão que, apesar da sua lastimável fraqueza por mulheres, adquiriu conhecimento de todas as coisas naturais e escreveu livros sobre plantas e animais. Também descobriu vários remédios e encantamentos contra demónios. Estes livros, plagiados pelos gregos «iatrossofistas», foram mais tarde destruídos por ordem de Ezequias, que viu que as pessoas os usavam para fins médicos, em vez de rezar a Deus pela cura. Também havia interesse considerável pelo Templo de Salomão, que era especialmente venerado por ser na altura o único templo do verdadeiro Deus. As figuras esculpidas de querubins, que continha, eram muitas vezes citadas como justificação do uso de ícones. Em relação à Arca da Aliança, que estava colocada no local mais

sagrado de todos, não só denotava a forma do universo mas também imitava a de um misterioso templo que havia sido mostrado a Moisés no cume do monte Sinai – um templo, podemos imaginar, que se parecia com a igreja cristã. Salomão viveu poucos anos depois da Guerra de Tróia, cuja história, como é contada nas crônicas bizantinas, derivava não de Homero, mas das fábulas de Dictis.

Depois de Salomão, a história dos Israelitas deteriorou-se e mereceu pouca atenção, excepto dos profetas que lutaram, em vão, para corrigir os costumes do Povo Escolhido. O foco de interesse muda agora para os reinos pagãos, primeiro o dos Assírios, que capturaram Jerusalém e destruíram o Templo, depois para o dos Persas, sob o qual os Judeus não tinham permissão para voltar a casa. O tempo da história universal é agora acelerado e a altura exacta da Encarnação é revelada pelo profeta Daniel. O reino persa é derrotado por Alexandre, que chega perto de adorar o verdadeiro Deus e, depois de fazer ofertas a Jerusalém, parte na sua marcha para o Oriente. A Índia aparece no horizonte distante, com o «rio Oceano» que rodeia toda a terra e os virtuosos Brâmanes. O Império de Alexandre está dividido; Antíoco Epifânio profana o Templo restaurado e funda a «abominação da desolação», de acordo com a profecia de Daniel. Os reinos sucessores fazem guerra uns contra os outros, até serem conquistados por Roma.

A Encarnação de Cristo, que é o evento central de todo o processo histórico, corresponde ao reinado de Augusto, o primeiro governante a dominar toda a terra e o portador da paz universal. Contudo, uma vez que o Império Romano é o quarto reino profetizado por Daniel, faz prever adequadamente o advento do Criador dos quatro elementos. O expirar das sete «semanas» de Daniel está, além disso, relacionado com a supressão dos consagrados sumos sacerdotes dos Judeus. Os imperadores romanos, depois de Augusto, são largamente olhados do ponto de vista do cristianismo. Sob Tibério, Cristo é crucificado. A Crucificação acontece a uma sexta-feira, porque o homem foi criado ao sexto dia e Adão comeu o fruto da árvore proibida à sexta hora do dia. A ressurreição repete a Criação. Os milagres de Cristo são relatados por Pilatos a Tibério, o qual permite uma liberdade completa à afirmação cristã, para que toda a terra se encha com ela. O reinado do fraco Caio testemunha a conversão de São Paulo e o martírio de Estêvão; o de Cláudio, a instituição do monasticismo por São Marcos. Sob Nero, o primeiro perseguidor dos cristãos, Pedro, Paulo, Tiago e Lucas são condenados à morte. Entretanto, tinham sido dados

quarenta anos aos Judeus, a contar da Ascensão, para se arrependerem. A sua falha em fazê-lo resulta na pilhagem de Jerusalém e na destruição do Templo. Este é o quarto cativo dos Judeus e não terá fim, nem os Judeus terão mais profetas. As suas consequentes tentativas de reconstruir o Templo são frustradas de uma forma sobrenatural.

Enquanto o cristianismo se difunde, começam a aparecer as primeiras heresias – as de Basílides, Valentino, Taciano e Bardesanes. Mesmo o erudito e abstmio Orígenes cai em erro – um erro que mais tarde vai ser revivido por Ário. Depois aparece um falso Cristo na pessoa de Mani, um seguidor de um tal Buda. Ele rejeita o Antigo Testamento e ensina que Jesus Cristo era um fantasma. A sua doutrina terrível inspira numerosas heresias cristãs. Nesta altura estamos perto do final do século III d.C., quando é feita uma última resistência contra o cristianismo, pelos imperadores Diocleciano e Maximiano, mas ambos têm uma morte violenta [sic]. Finalmente, Constantino torna-se imperador. Adoece, vê São Pedro e São Paulo num sonho, é curado pelo papa Silvestre e aceita o baptismo com a sua mãe Helena. O cristianismo triunfa, reúne-se o I Concílio em Niceia, sendo o trono do Império mudado para a Nova Roma, que é também a Nova Jerusalém. É assim inaugurada a última fase da história universal. Tudo o que resta para ser feito antes do Segundo Advento é eliminar as heresias e levar a mensagem cristã ao fim da terra.

Em resumo, esta é a visão do passado que se encontra nas crónicas bizantinas, um panorama tanto vasto quanto obscuro. Procura-se, em vão, qualquer desenvolvimento coerente da história, ou qualquer sinal da preocupação de Deus com a salvação da humanidade. O âmbito da história, providencialmente guiada, é universal no Dilúvio e na Torre de Babel, mas é depois reduzida a um mero gotejar no Pentecostes quando, em teoria, se torna universal mais uma vez. O período de intervenção de cerca de dois mil e setecentos anos, que é mais ou menos metade da história antes da Encarnação, permanece na sombra, excepto o destino dos Judeus. Mas e as outras pessoas cujos anais resumidos foram dados por Eusébio, em colunas paralelas? Eram, aparentemente, confiados, por Deus, aos «anjos das nações» que, devido à sua ineficácia mais do que à sua fraqueza (pois tiveram que suportar o impacto de ataques furiosos da parte dos demónios), não puderam fazer melhor do que introduzir o culto astral; o que, por sua vez, degenerou em idolatria grosseira (?).

O trabalho da Divina Providência manifestou-se no cumprimento de profecias e, mais misteriosamente, em correspondências numéricas, como

alguns padrões abstractos num tapete oriental. Ainda mais obscura, a doutrina da Trindade e do nascimento Virgem era, parece, proclamada em adivinhas pelo oráculo de Apolo e pelas Sibilas, sendo escrita, aqui e ali, em blocos de pedra. Quando, por exemplo, um templo pagão muito antigo, em Cízico, estava a ser convertido numa Igreja da Virgem Maria no reinado de Leão I (457-474), foi encontrado um oráculo inscrito a seu lado e um outro idêntico em Atenas. Ambos eram a resposta à seguinte questão colocada pelos cidadãos: «Profecia para nós, Ó profeta Febo Apolo, cuja casa esta será.» O deus respondeu: «O que quer que possam fazer que leve à virtude e ordem. Pela minha parte, eu proclamo um Deus de trindade, regendo lá no alto, cuja Palavra eterna será expressa por uma simples virgem. Como uma seta abrasadora, atravessará todo o mundo, capturá-lo-á e dá-lo-á como presente ao seu Pai. Esta será a Sua casa e Maria é o seu nome»⁽⁸⁾. Embora possamos sentir uma dúvida justificável em relação à autenticidade de tais inscrições, o facto é que alguns Bizantinos tentaram, de uma forma desajeitada, mostrar que também aos pagãos tinha sido dada, na remota Antiguidade, uma oportunidade de ouvir a mensagem cristã.

Embora degradado no processo de constante repetição, o perfil bizantino da história universal nunca perdeu as características que nele foram construídas entre os séculos II e V d.C. O carácter fabuloso e impreciso do conteúdo «profano» devia-se ao facto de os compiladores iniciais das crónicas cristãs terem que, forçosamente, confiar nos compêndios populares a que podiam deitar a mão, especialmente, àqueles que davam listas e datas dos governantes de vários países – Beroso da Assíria, Maneto do Egipto, Castor da Assíria, da Grécia e de Roma, etc. Os historiadores sérios da Antiguidade não tinham as características próprias de tal uso. Pelos padrões modernos, a investigação histórica levada a cabo por Africano, Eusébio e pelos seus sucessores pode, de facto, parecer de bastante má qualidade, mas não se pode negar que constituiu um esforço muito considerável. Além do mais, foi um esforço que não poderia ser repetido no Período Tardio bizantino, uma vez que muita da documentação necessária se tinha entretanto perdido. Na historiografia, como em muitas outras áreas de conhecimento, os Bizantinos comuns permaneciam limitados ao legado do Período Inicial cristão.

Capítulo 11

O Futuro da Humanidade

«Queridos filhos, estamos no fim da história deste mundo. Já ouvimos que se aproxima o Anticristo, e já muitos como ele têm aparecido; deste modo, sabemos que se aproxima o tempo do fim.» Assim escreveu o apóstolo João (I Jo. 2, 18), e ele próprio acreditava um pouco que viveria para ver o Segundo Advento, pois não tinha o Senhor dito dele a Pedro, «Se eu quiser que ele viva até ao meu regresso, que te importa isso?» (Jo. 21, 22-23).

A crença no iminente fim do mundo era uma pedra fundamental do cristianismo primitivo e, apesar de no início da era bizantina se terem já passado três séculos desde a Ascensão de Cristo ao Céu, não era uma crença que pudesse ser facilmente posta de lado. Pois, sem o Segundo Advento, a visão cristã da história reduz-se a algo de absurdo. Mais ainda – e este ponto precisa de ser enfatizado – não havia qualquer razão teológica, simbólica ou numérica para este acontecimento ter sido adiado para um qualquer futuro indefinido. Tal adiamento teria prejudicado o equilíbrio e a simetria da revelação divina; mas também havia, para dizê-lo asperamente, «coisas» insuficientes para preencher um excessivamente longo período de espera.

As «coisas» em questão, os elementos básicos da visão escatológica, eram retiradas da Bíblia e dos livros apócrifos. Particularmente fidedigno,

uma vez que vinha dos próprios lábios de Cristo, era o «apocalipse sinóptico» (Mt. 24; Mc. 13; Lc. 21). Este previa, primeiro, um período de guerra entre os reinos e as nações, de «fome e pestes, e terremotos em diversos locais», que anunciariam o «início das lamentações» (ou, mais literalmente, o nascimento das dores). Todas as formas de injustiça seriam então frequentes e muitos falsos profetas chegariam; mesmo assim, «o evangelho do reino» seria pregado a todo o mundo, «e depois viria o fim». «A abominação da resolução mencionada por Daniel, o profeta» ficaria no local sagrado, e haveria grandes aflições e lamentações, mas para bem do eleito, esses dias seriam encurtados. Depois o sol e a lua perderiam a sua luz, as estrelas cairiam do céu e o Filho do Homem apareceria nas nuvens com poder e glória. O eleito deveria ver os sinais apropriados; pois, embora a altura exacta do Segundo Advento não fosse conhecida nem sequer dos anjos, mas apenas do Pai, «esta geração não deveria passar até todas estas coisas estarem cumpridas».

O apocalipse de Cristo era parte essencial da grande onda de especulação escatológica que varreu o mundo judeu entre o século II a.C. e o século I d.C. Este não é o local para examinar em detalhe as várias ideias que foram expressas na altura, porém, podemos realçar alguns dos motivos que iriam ter um papel importante no período bizantino. Particularmente importante era o mito do Anticristo, mencionado no passo joanino que citámos no início deste capítulo. Já esboçado no Livro de Daniel, «o homem do pecado», ou «o filho da perdição», assume uma forma mais concreta nos ensinamentos de São Paulo. Ele apareceria na altura da «queda», um pouco antes do Segundo Advento, e sentar-se-ia no Templo de Deus, fazendo-se passar por Deus e fazendo milagres, mas o verdadeiro Senhor destruí-lo-ia «com o espírito da sua boca» (II Tess. 2). Também se acreditava que o Anticristo pertencia à tribo de Dan, que seria enfrentado por Elias (ou Elias e Enoque, sendo estes, presumivelmente, as duas testemunhas mencionadas no Apocalipse), que ele mataria, que o seu reino duraria três anos e meio, e por aí adiante. Também do livro de Daniel vem a noção de quatro reis ou bestas, o último dos quais – o que tem dentes de ferro e dez chifres, a besta que «deve devorar toda a terra, esmagá-la e quebrá-la em pedaços» – era geralmente identificada com o Império Romano, apesar do facto de na mente do autor ter claramente denotado os Selêucidas. O reino da quarta besta seria directamente seguido pelo Juízo Final (Dan. 7). De origem ainda mais antiga, nomeadamente, o Livro de Ezequiel (caps. 38-39), era a noção de Gog e Magog

(ou, mais correctamente, Gog da terra de Magog), as nações do Norte que iriam lutar com Israel nos últimos dias. Isto foi retirado do Apocalipse e associado ao «pequeno período» quando Satanás fosse «libertado da sua prisão», onde tinha estado confinado durante mil anos (Apo. 20, 8). Para os Bizantinos do Período Tardio havia aqui uma pista adicional, pois Gog é descrito como sendo «príncipe de Rosh», que na versão da Septuaginta é traduzido por «Rhos» – o mesmo nome criado para os Russos.

Quando a substância confusa destas e doutras crenças bíblicas e parabíblicas foi passada para os Bizantinos, já tinha sofrido uma transformação significativa: em vez de se aplicar, como tinha feito no início, apenas ao futuro da nação judaica, o seu significado foi estendido para englobar todos os homens e, em particular, os cristãos. O papel do Império Romano no padrão «das últimas coisas» foi reconhecido, quer Roma fosse olhada como inimigo (como no Apocalipse) ou, pelo contrário, como o poder que repelia o advento do Anticristo. Mais ainda, a crença pagã na eternidade de Roma foi confirmada pela identificação de Roma com o Quarto Reino, que estava destinado a durar até ao fim dos tempos. Mesmo a conversão do Império ao cristianismo poderia ser feita para se adaptar ao esquema apocalíptico, uma vez que o próprio Cristo tinha profetizado que o Evangelho seria levado a todo o mundo como um prelúdio necessário para a catástrofe final. Contudo, uma circunstância não prevista foi a transferência da capital de Constantinopla. A contribuição bizantina era adaptar, mais uma vez, o esquema de forma a colocar Constantinopla no centro do palco universal.

Dada a natureza fragmentária da prova, é difícil determinar o processo desta adaptação. Um texto sibilino do final do século IV, cujo conteúdo pode ser reconstruído com alguma certeza, não apenas não atribuiu qualquer importância particular a Constantinopla, como ainda pressagiu que a nova capital não duraria sessenta anos. Quando o mesmo texto foi revisto, nos primeiros anos do século VI, por um autor que escreveu na Síria, o número 60 foi alterado para 180, mas o tom sarcástico da observação foi mantido: «Não sejas arrogante, cidade de Bizâncio, pois não deverás reinar três vezes sessenta anos!»⁽¹⁾ Noutro texto da mesma data (c. 500 d.C.), nomeadamente, a Sétima Visão de Daniel, que apenas sobrevive na versão arménia, Constantinopla tem um papel mais crucial, no entanto distintamente maléfico. É representada como «a Babilónia das Sete Colinas» que enriqueceu às custas de outras terras e está cheia de todo o tipo de injustiças. O autor tem um verdadeiro prazer ao detalhar as

calamidades que em breve cairiam sobre a fraca capital: as suas muralhas iriam ruir, os seus habitantes lentamente pereceriam até, no final dos tempos, não restar nenhum vestígio deles. Então as pessoas apontariam para o seu sítio e exclamariam, «Aquilo era na realidade uma cidade?» (2)

O reinado do imperador Anastásio, quando estes oráculos foram compostos, parece ter sido uma altura de intensa especulação escatológica. A razão disto é fácil de discernir. Desde o século III, se não antes, tinha prevalecido uma visão de que o mundo estava destinado a durar seis mil anos, em analogia aos Seis Dias da Criação. Não tinham os Salmos dito, expressamente, que mil anos eram como um dia aos olhos de Deus? (S. 90, 4). Uma vez que, como já vimos, a Criação data de aproximadamente 5500 a.C., e a Encarnação de Cristo ocorreu, precisamente, a meio do último «dia», o fim viria cerca de 500 d.C. A data exacta dependia, claro, do sistema de contagem adoptado. Pressupondo o uso da chamada era de Alexandria (a de Aniano), o fim do mundo era esperado em 508. Quando tal não ocorreu, foi deixado algum espaço para jogar com os números. Que isto foi feito em alguns trimestres é sugerido pelo seguinte episódio curioso que teve uma ampla circulação na altura. Dizia-se que, pouco antes da sua morte (518), Anastásio teve um sonho: um anjo apareceu-lhe segurando um livro e, depois de virar cinco páginas, leu o nome do imperador e disse-lhe: «Cuidado, devido à tua ganância, vou apagar catorze [anos].» Apavorado com esta visão, Anastásio chamou o seu adivinhador, e foi informado que morreria em breve. De facto, ele adoeceu pouco tempo depois e morreu a meio de uma terrível tempestade (3). Uma vez que Anastásio tinha oitenta e oito, ou oitenta e nove anos, na altura da sua morte, é difícil imaginar um qualquer observador racional com esperança que ele vivesse mais catorze anos. A sugestão da história é que, provavelmente, ele teria sobrevivido, fosse ou não pelas suas extorsões fiscais, até ao fim do mundo em 532, mas é difícil explicar como se chegou ao último número. Talvez tenha sido calculado desde o tempo da Paixão de Cristo.

Apesar da privação que pode ter causado com as suas medidas financeiras e a oposição que pode ter provocado por apoiar a causa monofisita, era certamente difícil olhar para Anastásio, um governante extremamente competente, no papel de um rei apocalíptico. Todavia, com Justiniano era diferente, a sua ambição ilimitada resultou em muitas perdas humanas. Este homem enigmático, que na sua aparência física parecia o infame imperador Domiciano, foi alegadamente visto a aparecer à noite transfor-

mado num fantasma sem cabeça, cuja cara estava muitas vezes transformada numa massa de carne incaracterística, pelo que poderia certamente ser olhado como Príncipe dos Demónios ou o próprio Anticristo. De qualquer maneira, esta foi a dedução que Procópio formulou na sua *História Secreta* (4). Além disso, o reinado de Justiniano estava cheio de guerras sem fim, com terremotos, pestes e todas as outras formas de calamidade. Numa determinada ocasião, quando Constantinopla foi abalada por um terrível terremoto, em 557, o rumor de que o mundo estava a chegar ao fim ganhou grande aceitação, havendo sido particularmente agitado pelos «santos loucos» que alegaram ter recebido intimações sobrenaturais do futuro. A população entrou em pânico: alguns fugiram para as montanhas e tornaram-se monges, outros deram dinheiro às igrejas, os ricos distribuíram esmolas pelos pobres, e mesmo os magistrados abandonaram, por algum tempo, os seus costumes desonestos (5).

A crise sempre intensa dos últimos séculos VI e VII só poderia ter exortado uma influência semelhante na mente das pessoas. Tibério II, um imperador virtuoso, foi assegurado por um anjo do Senhor de que o tempo da impiedade apocalíptica não ocorreria durante o seu reinado. Assim confortado, ele morreu em paz (6). A expectativa de calamidades medonhas foi de facto cumprida durante o reinado do tirano Focas (602-610), seguidas pela guerra desesperada entre os impérios romano e persa e o cerco de Constantinopla pelos Ávaros (626). Todos os sinais apontavam para a catástrofe final. Uma profecia atribuída ao rei persa Cósroas II, proclamava que a supremacia «babilónia» sobre os Romanos duraria pelo menos três «hebdómadas» a partir do ano 591 (por outras palavras, até 612), depois do que, na quinta «hebdómada» (619-626), os Romanos derrotariam os Persas; «e quando estas coisas tiverem acontecido, o dia sem noite amanhecerá sobre os homens» (7). Por uma coincidência maior, as campanhas de Heraclio contra a Pérsia duraram seis anos, como os Seis Dias da Criação. O seu regresso triunfal à capital (628) corresponde ao domingo divino (8) e foi seguido por aquilo que apenas pode ser interpretado como um acto apocalíptico deliberado: Heraclio viajou para Jerusalém para dar graças a Deus e restituiu ao monte Gólgota a relíquia, miraculosamente «inventada», da Cruz Verdadeira. Não ficou lá por muito tempo.

Quem quer que tenha posto a circular a profecia de Cósroas II não sabia que a sua quinta «hebdómada» correspondia, na verdade, a um acontecimento de magnitude cósmica, o ano da Hégira. O advento vito-

rioso dos Árabes não tinha sido previsto, explicitamente, na literatura apocalíptica, mas quando o califa Omar entrou em Jerusalém com a sua capa de pêlo de camelo imunda e pediu para ser conduzido ao local do Templo de Salomão, onde poderia construir uma casa de oração da sua própria «blasfêmia», o patriarca Sofrônio não conseguiu deixar de exclamar: «Na verdade esta é a abominação da desolação que está no local sagrado, como afirmado pelo profeta Daniel!»⁽⁹⁾ O Anticristo tinha aparecido; e se não era da tribo de Dan, era, de qualquer forma, um descendente de Ismael. Os Árabes eram um povo bíblico enviado por Deus para representar as calamidades dos «últimos dias». É verdade que o seu domínio tinha sido visto a durar mais do que os esperados três anos e meio, mas não poderia ser de longa duração. A única pergunta era: quanto tempo?

Não muito, porque o fim está perto «e não resta muito tempo». Assim escreveu, no terceiro trimestre do século VII, um monge da Mesopotâmia, o autor da chamada *Revelação de Metódio de Patara*⁽¹⁰⁾. Este texto, originalmente composto em siríaco, rapidamente traduzido para grego e latim, estava destinado a exortar uma profunda influência no pensamento escatológico da Idade Média – de facto, o seu impacto pode ser traçado até ao século XIX; e isto apesar da *Revelação* ter sido produzida numa remota parte do mundo, em resposta à situação difícil da Igreja jacobita sob domínio muçulmano. O autor ficou escandalizado com a atitude de muitos dos seus correligionários que tinham procurado alojamento junto dos Árabes, negado mesmo a sua fé. Parece que alguns deles viraram as suas esperanças para o rei da Etiópia que era, na altura, o único governante independente da fé monofisita, e isto com referência ao Salmo 68, 31, «A Etiópia estenderá as mãos para o Senhor». A possibilidade de uma intervenção da Etiópia na Mesopotâmia era, assumidamente, muito remota; em vez de esperar que isto acontecesse, o nosso autor batalhou para mostrar que a salvação viria de Bizâncio, que era, por assim dizer, o mesmo que a Etiópia. Ele justificou esta visão surpreendente com as seguintes considerações. Filipe da Macedónia tinha casado com Chuseth (isto é Olímpia), filha de Phol, rei da Etiópia. Depois da morte de Filipe, Chuseth voltou para casa e foi dada em casamento a Bizas, rei de Bizâncio. Tiveram uma filha, chamada Bizância, que casou com Rómulo Arquelau (ou Armaleios), rei de Roma, e recebeu essa cidade como prenda de casamento. Rómulo e Bizância tiveram três filhos: Arquelau (ou Armaleios), que reinou em Roma, Urbano que reinou em Bizâncio, e Cláudio que reinou em Alexandria. Assim, o Império dos Romanos e dos

Gregos provou ter origem etíope, e foi esse Império que iria manifestamente «estender as suas mãos para Deus».

Depois de fornecer esta demonstração e alguns outros factos da história universal, o nosso autor continua a descrever a devastação causada pela conquista árabe e equipara a miséria do seu tempo ao «declínio» que havia sido previsto por São Paulo. Mas, depois do domínio árabe ter durado setenta e sete anos (ou dever-se-á ler sete vezes sete?), surgirá «um imperador dos Gregos, isto é, dos Romanos», que «acordará como que do sono, e como um homem que tivesse bebido vinho» (S. 78, 65). Castigará os Árabes e impor-lhes-á uma pesada opressão. Então todos voltarão a casa, seja ela na Cilícia, Isáuria, África, Grécia ou Sicília; a Arábia será devastada e o Egipto queimado. Então a paz reinará: as cidades serão reconstruídas; as pessoas vão comer e beber, casar e dar em casamento. Mas não durante muito tempo: pois agora Gog e Magog vão fugir das Portas do Cáspio e invadir as terras orientais, no caminho até Joppa, onde o arcanjo do Senhor os vai castigar. Então, o imperador romano continuará para Jerusalém e habitará lá dez anos e meio; e o Anticristo vai aparecer, um homem nascido em Corazaim e criado em Betsaida (Mt. 11, 21). O imperador vai subir o rochedo do Gólgota e colocar a sua coroa na Cruz Verdadeira, e esta subirá aos céus. O Anticristo será enfrentado por Enoque e Elias que ele matará, e ele próprio será destruído pelo Senhor. Finalmente, o Filho do Homem aparecerá em julgamento.

A esperança de que o Império Árabe desmoronasse no século VII pareceu, a certa altura, estar perto de se concretizar. A guerra civil árabe (661-665), o fracassado ataque sobre Constantinopla (674-678) e as incursões destrutivas dos Mardaítas na Síria e na Palestina poderiam ser confirmadas com esta visão. Os Árabes tiveram que aceitar a paz em termos desfavoráveis para o imperador Constantino IV e, como escreveu um cronista, «havia uma grande tranquilidade tanto no Oriente como no Ocidente» (11). Em breve, contudo, os Árabes estariam de novo na ofensiva. Não sabemos, em detalhe, como esta nova situação foi feita para se encaixar na visão apocalíptica, excepto que a duração antecipada do Império Árabe foi alargada gradualmente: no final do século VIII foi-lhe atribuído um período de prosperidade e o poder avaliado num total de cento e cinquenta e dois anos (12). Cerca de 820, um profeta siciliano ficou satisfeito por adaptar o Pseudo-Metódio, mas introduziu um novo pormenor, isto é, que o último imperador seria revelado em Siracusa. Enviaria os seus emissários «para as regiões interiores de Roma e subjugaria as

nações de cabelos louros, e juntos perseguiriam Ismael». Em Roma, o imperador encontraria um tesouro enterrado, suficiente para pagar às suas tropas, e depois marcharia por terra para Constantinopla. Então, apareceria o Anticristo, etc. (13). Uma característica interessante desta profecia é que atribui aos povos germânicos um papel no esquema escatológico. As «nações de cabelos louros» estavam destinadas a ter um papel importante na última profecia bizantina: por vezes identificadas com os Ocidentais, outras vezes com os Russos.

Temos mencionado que os apocalipses provinciais não reflectem, na totalidade, o estatuto engrandecido de Constantinopla no plano místico. Esta alteração da importância, confirmada pela transferência da Cruz Verdadeira para a capital, deve ter ocorrido durante os séculos das trevas: agora Constantinopla aparece como a Nova Jerusalém, o repositório das mais preciosas relíquias da Cristandade. Para uma explicação desta visão alterada é necessário olhar para a *Vida de Santo André, o Louco*, que eu atribuiria ao início do século VIII, apesar de habitualmente ser datada dos séculos IX ou X. Crê-se que Santo André, que pertenceu à classe dos santos loucos, tenha vivido no século V, mas é pouco provável que tenha sequer existido; nem é clara qual a intenção que inspirou a composição da sua longa Vida. De qualquer forma, este texto veio a ter imensa popularidade, o que se deve, em grande parte, à secção escatológica que contém. A última é apresentada na forma de conversa entre André e o seu discípulo Epifânio. Sem oferecermos uma tradução literal, resumiremos os seus pontos principais (14).

O discípulo iniciou a conversa perguntando: «Dizei-me, por favor, como é que o fim deste mundo vai chegar? Através de que sinal saberão os homens que a consumação está próxima? Como é que esta cidade, a Nova Jerusalém, desaparecerá, e o que vai acontecer às igrejas sagradas que estão aqui, às cruzes e aos ícones venerados, aos livros e às relíquias dos santos?»

O homem santo respondeu:

Em relação à nossa cidade deveis saber que até ao final dos tempos não temerá qualquer inimigo. Ninguém a tomará – longe disso. Pois fora confiada à Mãe de Deus e ninguém a retirará das suas mãos. Muitas nações baterão com força nas suas muralhas, mas quebrarão as suas trombetas e partirão envergonhadas, enquanto ganhamos muita riqueza com elas.

Ouve agora sobre «os incícios das lamentações» e o fim do mundo. Nos últimos dias, o Senhor vai elevar um imperador da pobreza e ele caminhará com justiça: colocará um fim em todas as guerras, enriquecerá os pobres e será como nos dias de Noé. Pois os homens serão ricos, viverão em paz, comendo e bebendo, casando e dando em casamento. A partir daí o imperador virará a sua face para o Oriente e humilhará os filhos de Hagar [os Árabes], pois o Senhor ficará muito zangado com a sua blasfémia. O imperador aniquilá-los-á e consumirá os seus filhos com o fogo. Recuperará novamente a Ilíria ao Império Romano e o Egipto trará o seu tributo mais uma vez. Colocará a sua mão direita sobre o mar e subjugará as nações dos louros, e humilhará todos os seus inimigos. O seu reinado durará trinta e dois anos. Nesses dias, todo o ouro escondido será revelado pelo desejo de Deus e o imperador espalhá-lo-á entre os seus súbditos em enormes quantidades, e todos os seus nobres se tornarão como imperadores na riqueza, e os pobres como os nobres. Com grande zelo, perseguirá os Judeus, e nenhum ismaelita será encontrado nesta cidade. Ninguém tocará lira nem cítara, nem cantará canções, ou cometerá qualquer outro acto vergonhoso; pois ele abominará tais homens e erradicá-los-á da Cidade do Senhor. E haverá grande alegria, como nos dias de Noé antes do Dilúvio.

Quando o seu reinado tiver terminado, estabelecer-se-á o «início das lamentações». Depois, o Filho da Injustiça aparecerá e reinará nesta cidade três anos e meio, e fará com que seja feita tanta maldade como nunca foi cometida desde o início do mundo. Decretará que os pais se deverão deitar com as suas filhas e as mães com os seus filhos, e irmãos com irmãs, e quem quer que se recuse a fazê-lo será punido com a morte. O fedor e a abominação surgirão perante o Senhor que ficará cruelmente encolerizado, e Ele mandará os seus trovões e raios para castigar a terra. Muitas cidades serão queimadas e os homens ficarão paralisados com medo.

A partir daí outro imperador reinará sobre esta cidade e reinará Jesus Cristo. Lerá os escritos dos pagãos e converter-se-á ao paganismo. Queimará as igrejas e chamará à Cruz que dá a vida cadafalso. Nesses dias haverá trovões temíveis nos céus e violentos terremotos que farão com que as cidades caiam. Nação erguer-se-á contra nação, e reis contra reis, e haverá aflição e lamentações na terra.

Quando este reino ímpio tiver acabado, um imperador virá da Etiópia e reinará doze anos em paz, e reconstruirá as igrejas dos santos em ruínas. E depois, um outro imperador virá da Arábia e reinará um ano. Durante o seu reinado, os fragmentos da Cruz Verdadeira serão reunidos novamente e ser-lhe-ão dados. Ele irá para Jerusalém e aí depositará a cruz, pondo a sua coroa por cima, entregando a sua alma.

Logo após, três jovens tontos chegarão a esta cidade e reinarão em paz cento e cinquenta dias, depois dos quais se zangarão uns com os outros e farão uma guerra civil. O primeiro irá para Tessalonica e alistará os seus habitantes com idades superiores a sete anos, incluindo padres e monges. Construirá grandes navios e rumará a Roma, e recrutará as nações dos louros. O segundo jovem irá para a Mesopotâmia e para as Cíclades e, também ele, alistará os padres e os monges. E depois irá para o ponto central da terra ou, como outros dizem, para Alexandria, e aí esperará pelos seus companheiros. O terceiro erguerá um exército na Frísia, Cária, Galácia, Ásia, Arménia e Arábia, e entrará na cidade de Sylaiou [na costa sul da Ásia Menor], que não será capturada por ninguém até ao final dos tempos. Quando os três se encontrarem, travarão uma grande batalha uns contra os outros, e cortar-se-ão em pedaços, como ovelhas num matadouro. Todos os três reis serão mortos, e o sangue dos Romanos correrá em ribeiros. Nenhum deles sobreviverá. Então, todas as mulheres tornar-se-ão viúvas; sete mulheres procurarão um homem e não o encontrarão. Abençoados serão aqueles que servem o Senhor em montanhas e grutas e que não verão estes demónios.

Uma vez que não terá restado nenhum homem da nobreza, uma plebeia chegará ao Ponto e governará esta cidade. Nesses dias haverá conspirações e massacres em todas as ruas e em todas as casas: os filhos matarão os seus pais, e as filhas as suas mães. Nas igrejas haverá depravação e matanças, música, danças e jogos, como nenhum homem viu antes. Esta rainha impura transformar-se-á a si própria numa deusa e lutará contra o Senhor. Manchará os altares com esterco e juntará todos os navios sagrados, os ícones dos santos, as cruzes, os evangelhos e todos os livros escritos, fará uma grande pilha e queimá-los-á. Procurará as relíquias dos santos para as destruir, mas não as encontrará; pois o Senhor, invisivelmente, retirá-las-á desta cidade. Destruirá a mesa do altar de Santa Sofia e, virada para o

Oriente, dirigir-se-á ao Mais Elevado com palavras como estas: «Fui ociosa, Ó tão chamado Deus, ao apagar a Vossa Face da Terra? Vê o que Vos fiz, e Vós não fostes capaz de tocar nem num fio do meu cabelo. Esperai um pouco e derrubarei o firmamento, subirei até Vós, e veremos quem é o mais forte.»

Então, o Senhor, muito zangado, esticará a Sua mão. Agarrará a sua forte foice e cortará a terra desde a parte debaixo da cidade, e ordenará às águas que a engulam. Com um grande impacto, as águas brotarão para diante e elevarão a cidade a uma grande altura, rodando-a como uma mó de moinho, e depois atirá-la-ão para baixo e afundá-la-ão no abismo. Desta forma a nossa cidade chegará ao fim.

Depois, Santo André considera o problema se, em relação à destruição do reino dos pagãos, os Judeus serão reunidos em Jerusalém e se poderão reinar até ao fim do sétimo milénio. Ele está inclinado a acreditar que se reunirão, mas para serem punidos em vez de recompensados. Contudo, Epifânio não está interessado na fé dos Judeus. «Deixai estas coisas de lado», diz ele, «e dissei-me, Ó pai, se Santa Sofia vai ser engolida juntamente com a cidade, ou se, como algumas pessoas afirmam, ficará suspensa no ar por uma força invisível.» «O que dizes meu filho?», responde o santo. «Quando toda a cidade se afundar, como é que Santa Sofia permanecerá? Quem precisará dela? Certamente, Deus não habita em templos feitos pela mão. A única coisa que permanecerá será a coluna do Fórum, uma vez que contém os Pregos da Cruz. Os navios que passam ficarão atracados a esta coluna. Durante quarenta dias a cidade será chorada, e depois o Império será dado a Roma, Sylaiion e Tessalonica, mas apenas por pouco tempo, uma vez que o fim estará perto. Nesse mesmo ano Deus abrirá as Portas do Cáspio e as nações impuras, setenta e dois reinos delas, jorrarão por toda a terra. Comerão carne humana e beberão sangue humano; até cães, ratos e sapos os consumirão com prazer. O sol transformar-se-á em sangue e a lua será escurecida. Os habitantes da Ásia fugirão depois para as Cíclades e lá chorarão durante seiscentos e sessenta dias. Finalmente, o Anticristo chegará da tribo de Dan. Não nascerá naturalmente, mas Deus libertá-lo-á do Inferno, e moldar-lhe-á um corpo impuro. O seu advento será anunciado por Elias, Enoque e São João, o *Evangelista*. O Anticristo matá-los-á e fará uma guerra terrível contra Deus. Abençoados aqueles que sofrerem por fé naqueles dias.»

Naturalmente, o Anticristo será derrotado e arrastado de volta para o Inferno. A trombeta soará, Deus aparecerá em Sião e o Julgamento terá lugar.

Tal é a perspectiva do coalho de sangue descrito por Santo André, *o Louco*. É uma miscelânea de elementos que, nesta altura, se terão tornado familiares para o leitor. Colocando de lado várias características, que são típicas da mentalidade bizantina (desaprovação da música e dos jogos, um horror de relações sexuais e o incesto, em particular), podemos notar que os Árabes são olhados como o principal inimigo sem serem, aparentemente, muito temidos. Santo André não prevê um período de supremacia árabe: pelo contrário, serão rapidamente derrotados. No entanto, a subjugação do inimigo não abre um período de felicidade e tranquilidade. A soma total dos anos de prosperidade que podem ser esperados na terra acresce a quarenta e cinco; o resto será um conto de carnificina dura e destruição. Também podemos comentar a pouca abertura da visão geográfica de André: ele está ciente de certas cidades periféricas como Roma, Tessalonica e Sylaiou, cujos habitantes escaparão das calamidades que têm lugar no centro da história, mas essencialmente apenas está preocupado com o destino de Constantinopla. E em Constantinopla estão as relíquias dos santos e da Paixão, mais do que as igrejas ou os ícones, que constituem o principal objecto da preocupação de Deus.

Fomos ensinados a olhar para a segunda metade do século X como marcando o apogeu da Bizâncio medieval, no entanto mesmo nesses dias de sucesso militar muitos povos permaneceram profundamente pessimistas. O historiador Leão, *o Diácono*, que decidiu registar em crónica, para o bem da posteridade, todas as coisas terríveis que havia testemunhado, nem sequer tinha a certeza de que haveria uma posteridade: Deus poderia decidir interromper aqui e ali o «navio da vida»⁽¹⁵⁾. Um pouco antes, Nicetas David, *o Paflagónio*, tinha conseguido demonstrar, através de uma contagem, de certa forma obscura, que o mundo acabaria em 1028. Da «semana cósmica» apenas restavam seis horas e oito minutos: a proposição de que o final dos dias estava próximo era tão óbvia que não precisava de demonstração, sendo confirmada pela loucura dos imperadores, a corrupção dos magistrados e a absoluta falta de dignidade de bispos e monges⁽¹⁶⁾. Contudo, as pessoas comuns não faziam contas. Em vez disso, olhavam para os monumentos enigmáticos da sua cidade, as estátuas, os arcos e colunas triunfantes sobre os quais estavam retratadas

cenar de guerra e cativeiro. Estavam convencidos de que estas tinham sido feitas por antigos «filósofos», que previram deste modo a queda de Constantinopla e o fim do mundo. Durante algum tempo até pensaram (presumivelmente depois do ataque de Igor, de 941) que a cidade estava destinada a ser capturada pelos Russos⁽¹⁷⁾.

Não precisamos de seguir, passo a passo, os desenvolvimentos seguintes do pensamento escatológico bizantino. No período comneno afirmou-se que Constantinopla não atingiria a idade de mil anos, e que cairia antes de 1324, calculando desde a data da sua fundação⁽¹⁸⁾. O mesmo período produziu um conjunto de profecias dinásticas, que mais tarde circularam sob o nome do imperador Leão, o Sábio (886-912) e serviriam como protótipo das profecias papais atribuídas a Joaquim de Fiore. Estas previam uma sucessão de cinco imperadores, que seriam seguidos por uma divisão do Império e depois o seu ressurgimento⁽¹⁹⁾. No final do século XII parecia haver uma grande preocupação com o «rei libertador», o mesmo que já conhecemos na *Vida de Santo André, o Louco* – o rei que estava destinado a reinar trinta e dois anos e derrotar os Ismaelitas: Isaac II Ângelo (1185-1195), que fantasiosamente se identificava com esta figura⁽²⁰⁾. Compreensivelmente, quando Constantinopla caiu nas mãos dos cruzados e o Império foi desmembrado, o mito do «rei libertador» assumiu ainda uma maior relevância: é um tema constante na grande eflorescência de escrita oracular, que ocorreu no final do século XIII, em parte como reacção à traição da fé ortodoxa pelo imperador Miguel VIII Paleólogo no Concílio de Lião (1274). Aqui está uma profecia típica desta época que mostra como, mais uma vez, os elementos tradicionais foram reinterpretados para se adequarem a uma realidade em mudança.

Assim disse o Deus Todo-Poderoso: «Que infelicidade a Vossa, Cidade das sete colinas, quando o ceptro dos anjos [significando a dinastia dos Ângelos] reinar sobre vós! Constantinopla será rodeada por tropas e cairá sem resistência [em 1203]. Uma criança reinará agora na Cidade [o jovem Aleixo IV]. Ele colocará as suas mãos nos santuários sagrados e dará os navios sagrados aos filhos do Inferno [Aleixo foi forçado a confiscar pratas da igreja para restituir aos cruzados e aos Venezianos]. Então a serpente adormecida acordará, castigará a criança e tomará a sua coroa. A nação dos cabelos louros reinará em Constantinopla sessenta e cinco anos [na realidade cinquenta e sete].

Até aqui tem sido história passada; começa agora a profecia. As nações do Norte marcharão para baixo e travarão uma grande guerra com as nações do Sul. As ruas de Constantinopla serão inundadas com sangue. Sendo este castigo considerado suficiente, um velho homem, vestido imundamente, será encontrado do lado direito de Constantinopla (possivelmente uma referência ao legítimo imperador aprisionado João IV Láscaris). Os anjos vão coroá-lo em Santa Sofia e dar-lhe uma espada, dizendo: «Tem coragem, João, e conquista o inimigo!» Ele derrotará os Ismaelitas e levá-los-á à «árvore erma» (isto é, ao fim do mundo). No seu regresso, os tesouros da terra serão revelados e todos os homens se tornarão ricos. Reinará trinta e dois (ou, nalgumas versões, doze) anos. Vai prever a sua própria morte, irá para Jerusalém e entregará a sua coroa a Deus. Depois dele reinarão os seus quatro filhos, um em Roma, um em Alexandria, um em Constantinopla e um em Tessalonica. Eles lutarão entre si e serão destruídos. Depois, uma mulher louca reinará em Constantinopla. Profanará as igrejas e, como punição, a cidade será inundada, e apenas restará a Colina Seca (a Xerolophos ou sétima colina), projectando-se da água. Tessalonica reinará por um curto período de tempo, mas também ela será inundada, assim como Esmirna e Chipre. Então o Anticristo reinará três anos e meio, e exaltará os Judeus e reconstruirá o Templo de Jerusalém. Deus conterà a chuva e queimará a terra até uma profundidade de treze côvados. Os céus abrir-se-ão e Cristo virá na sua glória⁽²¹⁾.

Mais uma data para o fim do mundo foi deixada de reserva, a saber, o fim do sétimo milénio que, pela contagem dos Bizantinos, corresponde a 1492 d.C. Quando os habitantes de Constantinopla viram o avanço contínuo dos Turcos Otomanos, não conseguiram deixar de acreditar que nesta altura todos os sinais apontavam, de forma inequívoca, para a catástrofe final. Este reparo foi insistentemente pronunciado, entre outros, pelo popular pregador José Briénio. O líder da facção antilatina em Constantinopla, Genádio Scolário, estava convencido que o mundo acabaria em 1493-1494 (ele contou desde 5506 a.C.), e foi provavelmente esta crença que fez com que aceitasse de Mehmed, o *Conquistador*, a tarefa de liderar a comunidade ortodoxa. A disputa da terra estava quase acabada e as recompensas dos céus à vista. A única coisa que importava agora era manter a fé de cada um imaculada. Abençoados são aqueles que mantêm a sua fé durante os últimos sofrimentos⁽²²⁾.

Porque é que a cidade tinha caído? Esta era a questão agonizante que os sobreviventes gregos continuavam a perguntar-se, enquanto tentavam,

desesperadamente, salvar os seus parentes e estabelecer relações de trabalho com os seus novos mestres. Um sacerdote que escreveu a 29 de Julho de 1453 – exactamente dois meses depois do desastre – pede a um amigo na cidade de Ainos (a actual Enez): «Eu imploro-vos, meu bom Senhor, que me envieis o livro de São Metódio de Patara, um exemplar velho ou novo, se por acaso tiverdes um. Por favor, não negligencieis este pedido, pois preciso realmente dele. Também vos imploro que me envieis, se conseguirdes encontrar, algumas ovas de peixe seco» (23). O ano profético de 1492 chegou e passou. O mundo continuou a existir.

O drama final da história humana, que Deus «pelo Seu julgamento inescrutável» continuou a adiar, seria o Segundo Advento – e pode fazer-se aqui uma pausa para perguntar como se esperava que isto acontecesse. Aqui deve-se seguir a visão exacta deste acontecimento, contida na *Vida de Basílio, o Jovem* (século X), cujo discípulo, de nome Gregório, foi transportado para o céu e, por assim dizer, foi-lhe concedida uma «visão antecipada» especial. Tirando partido da vantagem de estar num ponto elevado, Gregório viu primeiro uma cidade construída com ouro e pedras preciosas. Era tão grande como o círculo do firmamento; as suas paredes tinham trezentos côvados de altura e doze portões, todos fechados com segurança. Esta era a Nova Sião, que Cristo tinha construído, depois da sua encarnação, como um local de descanso para os Seus apóstolos e profetas. Depois de certos preparativos terem sido feitos pelos anjos, abriu-se um orifício nos céus e uma coluna de fogo desceu à terra. Ao mesmo tempo um anjo foi enviado a Satanás (o Anticristo), que havia reinado três anos na terra. O anjo tinha um pergaminho em fogo, no qual estava inscrita uma missiva do Senhor, ordenando a Satanás que limpasse todo o mal e corrupção que tinha causado, e que depois partisse para o Inferno. Então, o arcanjo Miguel e outros doze anjos fizeram soar as suas trombetas e a morte chegou. Todos pareciam iguais, por outras palavras, não havia diferença entre homens e mulheres, nenhum sinal de idade, e mesmo as crianças foram transformadas em adultos. Alguns, todavia, tinham faces resplandcentes e inscrições luminosas nas sobrancelhas, expressando as suas respectivas qualidades, enquanto os pecadores estavam cobertos de sujidade e esterco, com lama e cinzas, ou com as erupções da lepra, cada um de acordo com o seu pecado. Havia ainda alguns que pareciam animais – esses eram os idólatras que nunca tinham ouvido falar de Cristo ou Moisés. Os pecadores, como o justo, estavam identificados pela inscrição, e entre eles encontravam-se os heréticos – arianos,

maniqueístas, paulicianos, iconoclastas, jacobitas e muitos outros. Nessa altura já o trono do Senhor estava preparado: não na terra, mas suspenso no ar, e perto dele colocara-se uma cruz à vista da qual os Judeus e os Ismaelitas ficaram petrificados com medo. Quatro contingentes de anjos tomaram o seu lugar nos quatro pontos cardeais e outro contingente nos quatro cantos da terra. Depois Cristo apareceu numa nuvem e os virtuosos desenvolveram asas e foram ao seu encontro no ar. Quando Cristo se sentou no Seu trono, a terra rejuvenesceu e o firmamento ficou novo: as estrelas dissiparam-se, uma vez que o seu lugar tinha sido tomado pelos santos e o sol desapareceu, pois Cristo era o novo sol. Em vez do oceano, apareceu um rio em chamas para correr por todo o lado. Depois os anjos colocaram-se a ocidente, rodearam todos os idólatras, e todos aqueles que não tinham tido qualquer conhecimento de Deus, e lançaram-nos na corrente de fogo. Apenas restavam para ser julgados os Israelitas, os cristãos e os membros «das nações» que não tinham adorado ídolos. Os justos foram, então, colocados à direita de Cristo, e os pecadores, um grupo esmagadoramente maior, à esquerda. Desde os tempos de Adão aos de Abraão, apenas um em vinte mil ou um em quarenta mil foi salvo; desde Abraão até à Encarnação um em mil, ou mesmo um em dez mil; e do tempo da afirmação de Cristo em diante um em três, ou um em quatro.

Então, Cristo levou todos os justos em procissão até à Cidade Celeste. A Virgem Maria vinha primeiro, depois João Baptista, os apóstolos, os mártires e os confessores, os profetas e os bons reis dos Judeus, e por aí adiante. Entre os grupos maiores dos justos estavam os pobres de espírito, os penitentes, os misericordiosos, os pacificadores, os que foram perseguidos e aqueles que haviam mantido a sua virgindade. Os grupos mais pequenos incluíam membros «das nações» que tinham vivido antes do advento de Cristo, os santos loucos, os juízes justos, e aqueles que mantiveram o seu casamento imaculado.

Era agora tempo de lidar com os pecadores. Primeiro foram separados por períodos (de Adão ao Dilúvio, de Noé a Moisés, etc.), e depois por categorias. Mais uma vez, cada categoria é listada com uma indicação do seu tamanho relativo – um comentário interessante da vida bizantina. O maior grupo de todos, composto tanto pelo clero como pelos leigos, era o dos libertinos (*asôtoi*): essas eram as pessoas que costumavam andar a cavalo ou em mulas gordas, que compravam muitos trajes, investiam em casas luxuosas e propriedades no campo, os alcoólicos, os fornicadores e os adúlteros. Eram seguidos por muitos monges que tinham demonstrado

indiferença, preguiça, avareza e desobediência – de facto, diz-se que quase toda a raça de monges se afundara num declínio sem esperança, nos últimos estádios da história humana. Outros grandes grupos eram os mágicos, os pederastas e os sodomitas, os ladrões (quase infinito em número), os irados, os invejosos, os gárrulos e, é claro, os hereges e os judeus (excepto aqueles que haviam seguido a lei de Moisés antes da Encarnação). Graças à intervenção da Virgem Maria, dois grupos de tamanho médio foram no último momento salvos da condenação, sendo-lhes dada residência – claro que não na Jerusalém sagrada, mas nos seus subúrbios menos desejados. Esses eram as crianças não baptizadas dos cristãos e aqueles que não tinham sido nem bons nem maus.

O passo seguinte foi a investidura dos justos, conduzida por Cristo numa igreja enorme situada dentro da Cidade Celeste. Tronos, coroas e trajes de púrpura foram conferidos aos santos, da mesma forma que o imperador bizantino concedeu altos cargos aos seus oficiais. A investidura foi seguida por um serviço litúrgico e o serviço por um banquete espiritual. Finalmente, todos os justos se acomodaram na sua nova e eterna rotina. Um «reino superior» fora estabelecido, a oriente da Cidade, como habitação para Cristo, a Virgem Maria, João Baptista e os santos que tinham asas suficientemente fortes para viajar até lá; os restantes permaneciam na Cidade que tinha casas, igrejas, capelas, jardins e outras instalações. Em resumo, não tanto uma Nova Jerusalém, mas uma Nova Constantinopla⁽²⁴⁾.

A ênfase que demos às ideias bizantinas sobre o futuro da humanidade e o Segundo Advento mostra, por todas as reinterpretações graduais sofridas, uma notável adesão ligada às suas origens bíblicas. Seria um erro relegar tais ideias para a esfera da fantasia e os contos de velhas mulheres: pois, à parte a própria Sagrada Escritura, dificilmente qualquer outra categoria de literatura era lida avidamente pelo homem comum, como textos do oráculo. Eles forneciam uma chave para a compreensão da mentalidade bizantina e, como tal, merecem a atenção do historiador. Provam, antes de mais, que não se esperava na terra nenhuma felicidade ou satisfação duradoura. O propósito dos «últimos dias» era sujeitar os cristãos a uma série de testes cruéis, de forma a separar os eleitos dos pecadores. Uma vez que o Messias já tinha vindo, não poderia haver uma idade messiânica no futuro. O Apocalipse de São João, o único livro bíblico que olha mais além, até mil anos de felicidade antes do fim do mundo, não tinha estatuto canónico em Bizâncio e, por isso, não era tido

em conta a este respeito. Outra característica impressionante da profecia bizantina refere-se à ausência de qualquer espírito nacional. Assumidamente, o âmbito geográfico dos oráculos tendia a encolher, até estar praticamente limitado aos destinos de Constantinopla, mas isso era meramente um sinal de miopia. Preocupados com os seus próprios problemas, os habitantes do diminuído Estado bizantino não tinham a visão de abraçar toda a humanidade. A satisfação dos seus anseios consistia na destruição simultânea dos Ocidentais e dos Ismaelitas (agora identificados com os Turcos). Mesmo assim, o «rei libertador» não seria conduzido ao seu lugar num período de renascimento nacional; ao vingar ofensas bizantinas introduziria o fim do mundo. Foi apenas depois da queda de Constantinopla, de facto bastante tempo depois, que o libertador, o imperador «que tinha estado adormecido», ou «transformado em mármore», assumiu o papel de um herói nacional que conduziria os Turcos para fora de Constantinopla, substituiu a cruz na cúpula de Santa Sofia e estabeleceu um Estado grego.

Capítulo 12

A Vida Ideal

Como deveria ser conduzida a vida na terra com o inevitável fim do mundo à vista? Após o advento de Cristo, a humanidade atingira a sua maturidade, e isso significava que estavam em vigor padrões de comportamento mais rígidos do que aqueles que tinham sido aceitáveis durante a lei anterior. Nos tempos do Antigo Testamento fora permitida alguma licença. Noé pode ter sido um homem justo e perfeito na sua própria geração, mas agora já não seria considerado perfeito. Nessa altura era suficiente cumprir a Lei; agora a admissão ao Céu estava barrada, a não ser que se excedesse a justiça dos escribas e dos fariseus (Mt. 5, 20). Não apenas assassinato, como tinha sido o caso antes, mas mesmo a ira e a linguagem abusiva eram agora causas de perdição; não apenas adultério, mas mesmo um olhar lascivo, de soslaio, lançado a uma mulher; não apenas perjúrio, mas a blasfémia de todos os juramentos⁽¹⁾.

Para alcançar a perfeição um homem tinha de vender os seus bens, distribuir os lucros pelos pobres e renunciar ao mundo, tanto material como espiritualmente – em suma, tornar-se monge. Contudo, uma vez que a maioria das pessoas era demasiado fraca, ou indolente, para seguir este difícil caminho, fora estabelecido um método para viver em sociedade. O seu princípio básico era o de ordem (*kosmos, taxis, eutaxia*). Deus

havia comprimido o universo de uma forma ordenada e era Seu desejo que a vida humana fosse levada com o mesmo espírito⁽²⁾. Observando o princípio da ordem divinamente apontada, tanto nas relações sociais como na esfera privada, sujeitamo-nos à harmonia do universo: a vida na terra, com todas as suas imperfeições inerentes, assume semelhanças com a vida no Céu.

Tal como o universo é regido, monarquicamente, por Deus, também a humanidade é governada pelo imperador romano. A encarnação de Cristo, como já realçámos, foi providencialmente regulada para coincidir com a construção do Império Romano, que colocou um fim nas divergências e guerras, isto é, na desordem causada pela partilha de poder entre vários Estados autónomos (*polyarchia*)⁽³⁾. Deus não só ordenou a existência do Império, mas também escolheu cada um dos imperadores, sendo essa a razão pela qual não foram formuladas quaisquer regras humanas para a sua nomeação. Isto não significa que o imperador fosse sempre um bom homem: Deus, na Sua sabedoria, pode, deliberadamente, seleccionar um mau imperador de forma a punir a humanidade pelos seus pecados⁽⁴⁾. As alternativas para legitimar o governo do imperador eram a usurpação (*tyrannis*) e a anarquia. Um *tyrannos* era alguém que se tentava tornar imperador em oposição ao desejo de Deus e, consequentemente, falhava; pois se ele tivesse sucesso era porque Deus estava do seu lado, deixando ele de ser um usurpador. A ausência de autoridade única ou regras da plebe (*dēmokratia*) equivalia à confusão.

Deus rege a humanidade inspirando medo do Inferno e prometendo recompensa no Céu⁽⁵⁾, por outras palavras, com um pau e uma cenoura. Da mesma forma, o imperador governa os seus súbditos pelo medo: os seus inimigos são postos na prisão, expulsos, disciplinados pelo chicote, privados da sua visão ou da sua vida. Mesmo os inocentes «servem-no tremendo»: podem ser enviados para a batalha, ou ser-lhes dadas tarefas desagradáveis, mas ninguém se atreve a desobedecer⁽⁶⁾. Claro que é preferível para o imperador governar súbditos ao seu dispor, e ao fazê-lo deve manifestar certas qualidades que também são partilhadas por Deus. Acima de tudo, deve amar os homens (*philanthrôpos*). Enquanto permanece imponente, devido à sua autoridade, deve fazer-se a si próprio amado pelo exercício da beneficência. Generosidade e clemência são especialmente apropriadas ao imperador, mas ele também deve insistir na observância directa da lei (*eunomia*). Na sua própria pessoa deve ser auto-comedido, circunspecto, resolutivo em acção e lento na ira. O seu único

cargo é, no entanto, definido, primeiro e principalmente, pela sua relação com Deus, o único ser de quem ele precisa. O seu maior ornamento é, por isso, a piedade (*eusebeia*)⁽⁷⁾. Tem, por definição, fé em Cristo (*pistos en Christô*) e ama a Cristo (*philochristos*), sendo estes atributos expressos na sua titularidade, como foi também a de ser vitorioso (*nikêtês, kallinikos*), uma vez que a vitória lhe foi concedida pela sua piedade.

O imperador era sagrado (*hagios*) e habitualmente retratado com uma auréola. O seu palácio era da mesma forma sagrado, *domus divina*, rodeado por uma zona de protecção de «separação» (*nam imperio magna ab universis secreta debentur*)⁽⁸⁾. Quando aparecia em público, fazia-o por intermédio de um cerimonial que era reflexo do trabalho harmonioso do universo, sendo ele próprio sinónimo de ordem (*taxis*)⁽⁹⁾. Os seus súbditos comunicavam com ele através de aclamações rítmicas e repetitivas como na divina liturgia, e quando eram recebidos em audiência prostravam-se no chão. O que o imperador era para os seus súbditos, Deus era para o imperador. Encontram-se, da mesma forma, desde o século VII em diante, representações do imperador terreno executando o mesmo acto de *adoratio*, ou *proskynêsis*, perante Cristo no trono.

Era o imperador também um padre, um segundo Melquisedeque? Tem que se admitir que a sua posição em relação à Igreja não foi claramente planeada na altura da conversão de Constantinopla e permaneceu, até ao fim, algo ambígua: não foi delineada uma fronteira precisa entre *imperium* e *sacerdotium*, um facto que muitas vezes levou a um conflito de jurisdição. No entanto, é justo dizer-se que, embora o imperador nunca tenha exercido a função de padre de oferecer o sacrifício da eucaristia, e não tenha definido, como regra, o dogma religioso, era encarado como sendo, no fundo, o responsável por manter a pureza da fé, convocando concílios ecuménicos da Igreja e reforçando a conversão dos hereges. A declaração mais enfática da autoridade episcopal *versus* autoridade imperial, num documento bizantino oficial, encontra-se, provavelmente, no código legal de Basílio I, que se acredita ter sido inspirado pelo patriarca Fócio. O patriarca de Constantinopla é aí descrito como a «imagem viva de Cristo», e os seus objectivos como a preservação do povo ortodoxo, a conversão dos hereges e até mesmo o incitar do infiel a tornar-se «imitador» da verdadeira fé⁽¹⁰⁾. Todavia, Leão VI, o sucessor de Basílio, legislou apenas sobre assuntos eclesiásticos e até repreendeu o seu patriarca por não ter um papel mais activo nos assuntos que lhe diziam respeito⁽¹¹⁾.

Em teoria, o imperador governava todos os homens ou, de qualquer forma, todos os cristãos ortodoxos. A existência de governantes pagãos não violava este postulado, pois desde que os pagãos continuassem sem se converter estavam fora da esfera da Divina Providência, mas se adotassem o cristianismo ortodoxo, reconheceriam *ipso facto* a derradeira autoridade do imperador. Esta poderia ter sido uma aproximação plausível da verdade, no Período Inicial bizantino, quando a estrutura da ideologia imperial se juntou, mas tornou-se cada vez menos credível quando apareceram outros Estados independentes cristãos durante a Idade Média. A ficção da «família de príncipes», na qual o imperador bizantino ocupava a mais alta posição, foi da mesma forma colocada em circulação e cuidadosamente alimentada pelas prescrições do protocolo da corte. É um comentário curioso sobre a incapacidade bizantina de repensar os seus princípios, de que o mito imperial ainda estava exposto no final do século XIV, quando o Império estava limitado ao território de Constantinopla.

A autoridade do imperador era transmitida aos magistrados (*archontes*) que nomeava. Vale a pena observar que o termo *archôn*, que não tem equivalente preciso em português, indicava todas as pessoas investidas de um comando – militar, civil e, nalguns casos, mesmo eclesiástico. O dever dos súbditos, de obedecer aos seus *archontes*, estava explicitamente declarado na Bíblia: «Pois não há poder senão o de Deus. Por isso os que recusam o poder, recusam a ordem de Deus» (Rom. 13, 1-2). A necessidade de tal obediência para o bem da ordem (*eutaxia*) e em deferência para com ele, que nomeou o magistrado, o derradeiro Deus a agir através do imperador, foi enfatizada pelos Padres da Igreja⁽¹²⁾. Além disso, todos sabiam que as pessoas poderosas eram como grandes peixes que engoliam os peixes pequenos: nada havia a ganhar em opor-se-lhes⁽¹³⁾.

A posição do clero, e especialmente dos bispos, no esquema da vida ideal era tanto honrada como onerosa. Ordenado pela imposição das mãos, como tinha sido Josué, por si só o padre tinha a faculdade de administrar o baptismo, perdoar pecados e executar o sacrifício litúrgico. A sua tarefa era instruir o seu rebanho e proteger os pobres – e instruir não apenas através de palavras, mas dando também o exemplo. Uma vez que era servo de todos tinha de ser humilde; uma vez que as suas imperfeições eram evidentes para todos tinha de levar uma vida sem vergonha. Precisava de ser experiente, paciente e vigilante; saber quem incitar e quem reprimir, quem louvar e quem repreender. Apesar da sua dignidade

ser exaltada – de facto, quando o espírito ultrapassa o corpo, também o sacerdócio é maior do que a autoridade terrena – ele tinha de se lembrar que no final apresentaria contas pelo seu posto e, como todos os homens, corria o risco da condenação eterna⁽¹⁴⁾.

Junto do clero, juízes, professores e médicos ocupavam postos de responsabilidade peculiar. O juiz estava perto de ser um *archôn*, uma vez que determinava a fé dos litigantes no seu tribunal. Precisava de formação prévia e grande inteligência. Acima de tudo, tinha de manter na sua mente a imagem da verdadeira justiça, como um atirador que dispara uma seta a um alvo, e tratar todos de igual forma, fosse amigo ou estranho, rico ou pobre – algo que, infelizmente, não acontecia frequentemente. Abstraido das aparências, tinha de olhar para os locais secretos do coração e estava intimado a mostrar a nobre virtude de misericórdia (*philanthrôpia*) e moderar o medo com clemência⁽¹⁵⁾. O professor, como o bispo, tinha de dar um bom exemplo. Estando na posse de um dom, era obrigado a dá-lo abundantemente àqueles que queriam aprender, mas ao fazê-lo tinha muitas vezes que usar a vara⁽¹⁶⁾. Os médicos parecem ter sido menos considerados: as Vidas dos santos estão cheias de referências à sua inutilidade e ganância, admitindo-se, abertamente, que em vez de curarem o doente, era frequente agravarem o seu estado. Mesmo assim, o médico experiente tinha um papel necessário, que era tanto físico quanto moral: sabia como aplicar um tratamento gradualmente, de forma a produzir melhores resultados, como administrar medicamentos amargos em chávenas revestidas com mel e como infundir hábitos higiénicos nas pessoas saudáveis mostrando-lhes os terríveis instrumentos do seu ofício⁽¹⁷⁾.

Entre os membros comuns da sociedade, os soldados e agricultores eram os mais úteis. Sendo papel dos soldados manter a paz, eram bem recompensados por meio de donativos. Era seu dever, como enfatizado por São João Baptista (Lc. 3, 14), ficarem satisfeitos com o seu soldo e não causar problemas⁽¹⁸⁾. A vida do soldado não era tão difícil como a do agricultor, pois este tinha constantemente de labutar fizesse calor ou frio, levantar-se da cama cedo e defender a sua cabana isolada. O solo que lavrava era muitas vezes pobre e rochoso, mas se tivesse sucesso e nascessem frutos, a sua alegria era maior do que se tivesse cultivado um terreno fértil⁽¹⁹⁾. Por outro lado, os mercadores dedicavam-se a uma profissão que rapidamente levava a actos imorais. Havia muita liberdade de acção para se ser desonesto na compra e venda de produtos, e pedir emprestado

e emprestar a juros era um grande mal. Era nosso dever não virar as costas a qualquer pessoa que nos pedisse emprestado (Mt. 5, 42), mas exigir juros era proibido. Um homem sobrecarregado com um empréstimo não tinha qualquer alegria na vida e nenhum descanso no sono. Via o seu credor nos seus sonhos, odiava os dias e os meses que o aproximavam da data de pagamento. Os empréstimos eram causa de mendicidade, ingratidão e perjúrio. Era infinitamente melhor contentar-se com os seus próprios meios, mesmo que fossem irrisórios, do que recorrer ao dinheiro de outro homem⁽²⁰⁾. No que diz respeito aos artesãos, estes praticavam algumas técnicas úteis que haviam sido inventadas para todos, não tanto pela mente humana, mas mais com a ajuda divina. Era inútil preocupar-se com a visão da sua perfeição adicional⁽²¹⁾.

Os escravos, que formavam o elemento mais baixo da sociedade, tinham o dever absoluto, repetidamente enfatizado na Bíblia, de obedecer aos seus mestres, mesmo que estes fossem cruéis. A instituição de servidão era ela própria um mal, a consequência do pecado de Cam (Gen. 9-25), pelo que se louvava dar alforria a escravos herdados. No entanto, viver inteiramente sem eles dificilmente se tornaria praticável. Um senhor era bem aconselhado a lavar os seus próprios pés, para ser geralmente auto-suficiente. Não precisava de um criado para lhe entregar as suas roupas, ou acompanhá-lo ao banho, mas era impensável um homem livre cozinhar⁽²²⁾. Por outro lado, era impróprio que uma pessoa comum comprasse um escravo apenas para o exibir. Em geral, os mestres eram instados a tratar os seus escravos humanamente, e a não lhes bater.

Não se pode duvidar que o cristianismo introduziu alguma clemência nas relações sociais, especialmente em relação à escravatura. As Vidas dos santos sublinham, repetidamente, que todos os homens foram feitos do mesmo barro e castigam os mestres cruéis. Ocasionalmente é também feito um apelo para redistribuição da riqueza. Assim, Agapito, no século VI, comenta que os ricos e os pobres «sofrem males semelhantes de circunstâncias diferentes; os primeiros rebentam com o excesso, ao passo que os segundos são destruídos pela fome». Da mesma forma ele insta o imperador a pegar nalgum do lucro dos ricos e dá-lo aos pobres, para obter uma maior igualdade⁽²³⁾. Ao salientar continuamente a obrigação dos cristãos de dar esmolas, a Igreja obteve o mesmo resultado de forma mais eficaz e em maior escala do que qualquer intervenção que o governo poderia ter tido. Ao mesmo tempo, há que admitir que nenhuma reforma fundamental da sociedade foi advogada, sobretudo porque o mérito

residia na acção voluntária. Se a riqueza em si houvesse sido um mal, não se procuraria tranquilidade junto de Abraão, pois este fora um homem rico, senhor de trezentos e dezoito criados domésticos⁽²⁴⁾. Admite-se que a origem de distribuição desigual está na injustiça: Deus deu igualmente a todos os homens, da mesma forma que a propriedade pública do imperador estava disponível para todos. Não ocorreu nenhuma disputa ou litígio sobre o uso dos banhos, estradas ou mercados, ao passo que as pessoas estavam constantemente a processar-se umas às outras por causa da propriedade privada. No entanto, uma vez que a riqueza era herdada de pai para filho, e sendo impossível pesquisar a sua origem até chegar ao acto da injustiça original, o que importava era que o seu detentor a usasse sabiamente e a partilhasse com os necessitados⁽²⁵⁾.

A liberalidade era prescrita a todos, mas isso não significava que a ordem da sociedade, na qual todos tinham o seu local nomeado, precisasse de mudar. Dois textos bíblicos foram repetidamente citados sobre esta ligação: «Que cada homem fique no estado em que foi chamado por Deus» (I Cor. 7, 20) e «Não mudes os marcos antigos que os teus pais estabeleceram» (Prov. 22, 28). Os revolucionários, os subversores da ordem (*neôteristês*) atraíram a condenação universal. Além disso, os poderosos e os ricos eram suficientemente castigados pelas mudanças na fortuna, à qual os pobres eram imunes, sendo a derradeira igualdade trazida com a morte. «Quando vemos um *archôn* a morrer, então contemplamos um grande mistério. Aquele que todos os condenados temiam é agora arrastado como um condenado; aquele que acorrentava prisioneiros é agora julgado como um deles»⁽²⁶⁾.

Havia um grupo especial na sociedade, independente de todas as classes sociais: os monges. É instrutivo, nesta ligação, examinar a escolha das citações bíblicas que São João Damasceno considerou aplicáveis à vida monástica⁽²⁷⁾ – todas elas dirigidas à totalidade da comunidade cristã, por exemplo: «Qualquer de vós, que não renuncie a tudo quanto tem, não pode ser Meu discípulo» (Lc. 14, 33); «Não se pode servir Deus e ao dinheiro» (Lc. 16, 13); «Nenhum soldado se embaraça com os negócios do mundo» (II Tim. 2, 4); e outros. Como já salientámos no capítulo 5, o monge era um leigo. Era o cristão perfeito, o verdadeiro filósofo; o que significava, idealmente falando, que todos os cristãos se deviam ter tornado monges. Então, porquê a necessidade de se retirarem do mundo? Porque a vida diária estava cheia de distrações (*perispasmos*) e perturbações que enevoavam o espelho da alma e a tornavam incapaz de reflectir

a luz divina; porque a mente perturbada não podia atingir a libertação da preocupação (*amerimnon*), que era a marca da perfeição. Daqui se conclui ser a vida solitária preferível à vida em comunidade. A tranquilidade (*hêsychia*) era um requisito para purificar a alma; servia para satisfazer o desejo, a ira, a lamentação e o medo, e tornava aquelas «bestas selvagens» mais acessíveis aos poderes da razão. Todavia, por um estranho paradoxo, o monge tornou-se a si próprio mais vulnerável aos ataques do demónio, porque era o principal inimigo do demónio. Era ele que «se munia com todas as armas de Deus» e aceitava a luta «não contra a carne e o sangue, mas contra os principados, contra os poderes, contra os governantes das trevas deste mundo, contra os espíritos sobrenaturais do mal» (Ef. 6, 11-12). Mas se vencesse as suas próprias paixões, teria força para resistir a todos os assaltos demoníacos.

Podemos agora perceber porque nunca surgiu a questão da «utilidade social» do monge no mundo bizantino. Era perfeitamente óbvio que o homem que atingira supremacia sobre os poderes das trevas e que alcançara a confiança de Deus era o membro mais útil da comunidade, e garantia o seu bem-estar, o da sua região e o do Império como um todo. A sua missão era principalmente interna, não externa; e apenas depois de ter ganho a sua própria luta espiritual estaria em posição de satisfazer o seu objectivo mais amplo. Podemos acrescentar que enquanto o padre indigno era capaz de levar a cabo os seus deveres sacerdotais, o monge indigno era absolutamente inútil.

O mesmo código de moralidade applicava-se tanto aos monges como aos leigos. Embora possa ser um exagero dizer que a virtude era vista quase exclusivamente em termos negativos, é uma verdade inegável que a Antiguidade tardia e uma boa parte da Idade Média se caracterizaram por uma aversão obsessiva ao mundo material, e isto não apenas entre os cristãos. De que outra forma se pode explicar o sucesso dos maniqueístas? A alma humana era vista como uma fortaleza que tinha de ser guardada, vigilantemente, contra ataques externos. Os seus pontos fracos eram as suas portas, cinco em número, correspondendo aos cinco sentidos. A primeira porta era a da fala, precisava de ser fortificada pelas braçadeiras e pelas barras transversais, consistindo na constante recitação da Sagrada Escritura: desta forma os candidatos indesejáveis seriam excluídos. A segunda era a da audição: era essencial não admitir através dela quaisquer conversas fúteis, ou qualquer coisa imprópria. A terceira era a do olfacto, tinha de ser ligada à imagem de todos os perfumes doces

que tinham o efeito de acalmar a «tensão» da alma. A porta da visão estava particularmente exposta; por isso era importante ver tão poucas mulheres quanto possível e evitar o teatro. A função adequada da visão era contemplar a beleza da natureza. A quinta porta, a do tacto, tinha de ser guardada contra roupas suaves, camas confortáveis e contacto com outros corpos humanos. No entanto, não era suficiente manter as portas sob vigia; os cidadãos que viviam na fortaleza da alma tinham de cumprir «leis rigorosas e temíveis» e obedecer aos seus próprios «magistrados» (28). Prescrições igualmente negativas aplicavam-se à moralidade do corpo. Um homem tinha de se abster do adultério, da embriaguez e da gula, uma mulher do uso de perfume e de adornos artificiais. O corpo apenas precisava de tratamentos suficientes para a preservação da saúde (29).

Entre os muitos vícios e imperfeições a que os seres humanos eram propensos, alguns eram vistos com um grau de reprovação que pode parecer bizarro. Talvez não seja surpreendente que, num período em que os alimentos eram geralmente pouco abundantes, a gula fosse considerada um pecado grave, mas não é tão evidente que levasse a desejos impuros e à licenciosidade, e que fosse o caminho para todo o mal. No entanto, sendo esta a opinião prevalecente, acreditava-se que tal como o fumo afasta as abelhas, também a gula afastava a graça do Espírito Santo de cada um (30). A fraqueza (*parrhêsia*) era também olhada como uma grande imperfeição, pois era o pecado a que os monges estavam particularmente sujeitos, nomeadamente, a indiferença do tédio (*akêdia*). Por outro lado, considerava-se o luto (*penthos*) uma virtude, especialmente necessária para os monges, mas recomendável a todas as pessoas. O mais estranho de tudo é a condenação do riso: «É proibido, em geral, aos cristãos rirem-se e, particularmente, aos monges» (31). Parece que Cristo nunca se tinha rido. No máximo era permitido sorrir, como havia feito o sírio São Julião Sabas quando recebeu a notícia da morte de Juliano, o *Apóstata* (32).

O antifeminismo era um princípio fundamental do pensamento bizantino até à esporádica introdução das ideias ocidentais de amor romântico, por volta do século XII. Diz-se que olhar para uma mulher é como ser atingido por uma seta envenenada: quanto mais veneno permanece na alma, mais corrupção produz (33). É claro que havia mulheres virtuosas: eram aquelas que nunca mostravam a face a um estranho (34). No entanto, em geral, eram vermes rastejantes, filhas da mendicidade, inimigas da paz.

A lista dos seus vícios e fraquezas é infundável: frívolas, tagarelas e licenciosas. Acima de tudo, são viciadas no luxo e no esbanjamento. Carregava-se de jóias, colocava pó na face, pintava as bochechas com *rouge*, perfumava os seus trajes, e assim se transformava numa armadilha mortal para seduzir os jovens através dos seus sentidos. Riqueza alguma era suficiente para satisfazer os desejos de uma mulher. Dia e noite pensava apenas em ouro e pedras preciosas, em roupas de púrpura e bordados, cremes e perfumes. Se não fosse pelo desejo sexual, nenhum homem em seu juízo perfeito desejaria partilhar a sua casa com uma mulher e sofrer as consequentes ofensas, apesar dos serviços domésticos que ela executava. É por isso que Deus, conhecendo a sua natureza desprezível, lhe deu desde o início a arma da sexualidade⁽³⁵⁾.

Abstraídos das mágoas que os esperavam, os homens bizantinos continuaram a casar e, ao fazê-lo, tinham o apoio ressentido de São Paulo. Nos dias iniciais da história humana, aqueles descritos no Antigo Testamento, o casamento tinha sido dirigido para a procriação tão estimada pelos Judeus. No entanto, agora que «as coisas estavam a diminuir e a chegar ao seu derradeiro fim», tais considerações já não se aplicavam⁽³⁶⁾. Além disso, a terra estava suficientemente populada, e a ideia de que a raça humana seria extinta pela castidade universal quase não tinha justificação. A multiplicação das espécies devia-se inteiramente a Deus, e a única altura em que tinha sido quase totalmente apagada, pelo Dilúvio, foi ocasionada pela licenciosidade, o oposto da castidade. Já não sendo a procriação essencial, o objectivo principal do casamento era proteger os homens da promiscuidade. O casamento devia ser um «porto de pureza», um pontão que quebrava as ondas do desejo. Era necessário para os fracos, mas um obstáculo para os fortes que sabiam acalmar o furor da natureza através do jejum e da vigília. Contudo, se o matrimónio queria atingir este fim louvável, era necessário os pais casarem os seus filhos o mais cedo possível e, em qualquer caso, antes de terem uma carreira, ou antes de terem obtido funções ao serviço do imperador. Pois se o casamento fosse adiado, um jovem recorreria a prostitutas e desenvolveria o gosto pelo riso, pelo discurso irreverente e comportamento indecoroso. Uma mulher de boas famílias recusar-se-ia a satisfazer tais desejos ardentes, com o resultado de que o noivo começaria a negligenciá-la depois de duas noites⁽³⁷⁾.

Independentemente das precauções tomadas, o casamento era uma fonte de perturbações intermináveis. Era uma espécie de escravatura

mútua, apenas tornada pior se os esposos fossem de fortuna diferente. Destruiu a tranquilidade pela presença de filhos e por preocupações financeiras. Se um homem procurasse uma escapatória, envolvendo-se numa actividade cívica, seria inevitavelmente manchado pelo pecado: ficaria irritado com os seus concidadãos, sofreria insultos, adoptaria posturas falsas. Os males de um segundo casamento eram correspondentemente maiores: impróprio em si mesmo, criava discórdia na família e até mesmo as cinzas da esposa que havia partido se tornavam uma fonte de inveja.

Para que uma situação má se tornasse mais tolerável, era necessário aplicar regras rigorosas à conduta da família. Não se deveria desperdiçar qualquer sentimentalismo com as crianças, estas tinham que ser purgadas, desde o início, do pecado da vaidade. Já era suficientemente mau as raparigas usarem jóias, mas os rapazes usarem o cabelo comprido e serem adornados com colares e brincos era absolutamente abominável. O rapaz modelo, aquele que um dia poderia ser santo, tinha a seriedade de um homem idoso (*puer senex*): não brincava, nem convivia com os seus colegas da escola, com medo de ser contaminado pelas suas formas maléficas. A autoridade do pai na família era essencial, mas este não a deveria fazer valer batendo nos filhos: palavras duras e repreensões eram mais eficazes. A única razão válida para recusar obediência ao pai era a determinação de responder a um chamamento maior: um rapaz que decidisse tornar-se monge tinha justificação para fugir de um casamento previamente combinado. Uma vez que o Céu estava para a terra como os anjos para o homem, assim estava a virgindade para o casamento. A sua superioridade é provada pelo facto de ser apreciada apenas pela Igreja cristã: os judeus evitavam-na e os pagãos viam-na com perplexidade. A virgindade também era, assumidamente, praticada por certos hereges, como os maniqueístas, mas «a castidade dos hereges é pior do que toda a devassidão»⁽³⁸⁾. Tal como o jejum, a virgindade não era um bem absoluto em si mesma, sendo sim tornada boa pela intenção. Frustrada pela presença das preocupações mundanas, requer que sejamos puros tanto no corpo como na mente. Era o meio mais seguro de subir acima do pântano da vida terrena.

Embora a família fosse a célula básica da existência humana, alguns pedidos eram também feitos pela comunidade que muitas vezes acontecia ser a cidade. Já comentámos os ataques vitriólicos lançados por um homem da igreja sobre uma das principais amenidades da vida urbana da Antiguidade tardia, nomeadamente, o teatro, mas a sua reprovação não se

limitava a essa instituição: a cidade como um todo era um mal. Se consultarmos São João Damasceno, mais uma vez descobrimos que a secção relevante na sua antologia se chama «Em referência à cidade cheia de impiedade», e que é feita inteiramente de passagens críticas, começando com o Salmo 55-59 («Eu vi violência e conflito na cidade») e continuando para os castigos de Nahun, Sofonias, Oseias, Isaías, Jeremias, Ezequiel, São Basílio e São Gregório de Nazianzo⁽³⁹⁾. Nem uma palavra de simpatia para a *polis*. A cidade era o cenário de danças e brincadeiras, de tabernas, banhos e bordéis. As mulheres passavam de cabeça descoberta. Tudo nelas era indecente: o discurso, os gestos, o traje, o penteado, o movimento dos membros e os olhares de soslaio que lançavam. Também os jovens, que eram vistos na cidade, simulavam feminilidade e deixavam crescer o cabelo⁽⁴⁰⁾. De facto, as pessoas iam tão longe como decorar as suas botas. E o mercado, com as suas exibições de ouro e coisas preciosas⁽⁴¹⁾? Mesmo Jerusalém, a Cidade Santa, não era melhor do que as outras, pois todo o tipo de tentações estava presente nela: quartéis de soldados, prostitutas, mimos, bobos e uma tal multidão de ambos os sexos «que aquilo que se desejaria evitar em qualquer parte, era-se aqui obrigado a sofrer na totalidade»⁽⁴²⁾. Se a virtude era escassa nas cidades, no campo abundava. «Com que frequência», afirma São Simeão, *o Louco*, «vi camponeses locais virem à cidade para receber a comunhão! Eram mais puros do que ouro na sua bondade e simplicidade, e porque o pão que comem vem do suor da sua própria testa»⁽⁴³⁾.

Então o que deveria fazer um cristão nas redondezas urbanas? Se precisava de divertimento podia dar um passeio pelo jardim, num riacho ou num lago; podia ouvir o canto das cigarras ou visitar o santuário de um mártir suburbano, onde os corpos eram restaurados com saúde e as almas edificadas. Até podia tentar, apesar de tudo o que foi dito acima, desfrutar da sua família. Não comentaram uns bárbaros, certa vez, que os Romanos inventaram os prazeres do teatro, porque não tinham mulheres nem filhos⁽⁴⁴⁾? Acima de tudo, é claro, um cristão deveria ir à igreja – não apenas aos domingos e dias festivos, mas tão frequentemente quanto possível, pelo menos duas horas por dia. O que poderia, na realidade, ser mais agradável do que frequentar a igreja? Em vez de canções diabólicas e bailarinas prostitutas, fornecia o trinado dos profetas, o canto do serafim, as palavras do Evangelho. Cristo estava lá, na mesa do altar, o Espírito Santo estava lá em serviço. A igreja era como um porto calmo no meio do turbilhão. No entanto, as pessoas tinham de ser persuadidas

para ir lá. Consideravam a missa aborrecida, e apenas a reputação de um pregador famoso as levaria à igreja às centenas. Mas depois de aplaudirem o sermão, como no teatro, nem sequer se preocupavam em ficar para a liturgia dos fiéis. Andar pelos jardins, ouvir o canto das cigarras e frequentar a igreja – tudo isso podia ser feito da mesma forma numa aldeia ou na cidade. Apesar do facto de o *ecclesia Christi* ter extraído os seus recursos, os seus líderes e a sua retórica das cidades, a sua mensagem era fundamentalmente antiurbana. Odiava não apenas os teatros e os banhos, a música e as danças, a câmara do conselho e o tribunal, mas o próprio facto de as pessoas se juntarem em público, quando deveriam ter ficado em casa. E por isso, quando as cidades entraram em colapso, o sonho da Igreja ter-se-á realizado. Se São Basílio tivesse podido voltar à vida e visitar o *kastron* de Cesareia nos séculos IX ou X, não teria encontrado teatros, mimos, nem bobos, nem mulheres de cabeça descoberta. Teria visto que todas as pessoas permaneciam em casa e se reuniam apenas para ir à igreja. Não era necessário um pregador famoso para as levar lá – o mais provável era não haver sequer um pregador. São Basílio deveria ter ficado satisfeito; mas então, talvez o seu olhar crítico lhe tivesse dito que o trabalho do demónio ainda continuava a florescer, apesar das circunstâncias alteradas.

Ouvimos falar com tanta frequência sobre a penetração do cristianismo pelo helenismo que tendemos a não dar atenção a um facto muito básico: o esquema da vida cristã, como proposto pelos Padres do século IV, e mantido durante o período bizantino, era a antítese do ideal helénico de *polis*. Profundamente enraizado como estava na Bíblia, o esquema cristão era também um reflexo da ordem autoritária e arregimentada do Último Império. Baseava-se numa monarquia absoluta, rigidez social e servilismo. Olhava para o mundo material, o mundo da carne, com um horror quase maniqueísta. Também espelhava a instabilidade dos tempos ao comparar o homem virtuoso a uma fortaleza fortificada. Embora não precisemos imaginar que o bizantino comum vivia em completa conformidade com a propaganda da Igreja, é sem dúvida o efeito de uma mensagem repetida de século para século. Uma análise da literatura bizantina revelará os seus rumos em mais do que um assunto.

Parte III

O Legado



Capítulo 13

Literatura

Como indicámos no capítulo 1, o multinacional Império da Nova Roma não se expressou apenas em grego. Muitos dos seus habitantes falavam e escreviam noutras línguas. Se, por isso, definirmos a literatura bizantina como a de um império e de uma civilização, devemos incluir sob este título, para além do seu constituinte principal grego, um *corpus* considerável de escritos em latim, siríaco, copta, eslavo eclesiástico, até mesmo arménio e georgiano. Não o vamos fazer aqui, mas é útil relembrar que se nos confinarmos ao grego estaremos a desconsiderar um padrão complexo de influências recíprocas, que se manifestaram não apenas na migração de textos, mas também nos hábitos linguísticos e mentais.

A literatura bizantina grega, por outras palavras tudo o que foi escrito em grego entre os séculos IV e XV, surpreende-nos imediatamente pela grandeza do seu volume. Exactamente qual a sua extensão ninguém parece ter calculado. Digamos que, fazendo uma estimativa imperfeita, encheria dois ou três mil volumes de tamanho normal. Uma parte – apesar de por agora não ser muito grande nem muito importante – ainda permanece por publicar, isto é, está apenas disponível em manuscritos; e uma parte considerável perdeu-se – bastante elevada no Período Inicial, mais baixa no Período Médio e, de um modo geral, pequena no Período Tardio.

Seria interessante conhecer, em termos percentuais, o volume da literatura bizantina, mas, mais uma vez, o cálculo ainda não foi feito. Que a esmagadora massa é de natureza religiosa é imediatamente óbvio: só a hagiografia tem cerca de dois mil e quinhentos itens⁽¹⁾. Junto dela podem-se colocar sermões, livros litúrgicos (incluindo a poesia litúrgica), teologia, tratados religiosos, comentários sobre a Bíblia e os Padres, e muito mais além disso. Por contraste, o elemento secular é muito restrito: todos os historiadores poderiam ser englobados em cerca de cem volumes, e o mesmo se aplica aos epistológrafos. O léxico e outros compêndios, comentários sobre autores antigos, tratados científicos e pseudocientíficos, podem ser responsáveis, entre si, por cerca de duzentos volumes. Em relação à poesia secular, provavelmente caberia em trinta volumes. A maior parte das discussões de literatura bizantina baseou-se numa amostra muito pequena da produção total.

Seria injusto julgar a literatura bizantina pelo critério de prazer estético que proporciona ao leitor moderno. Se não somos cativados ou movidos por isso, é porque o nosso gosto por literatura é, em larga escala, diametralmente oposto ao dos bizantinos letrados. Apreciamos originalidade, enquanto eles valorizavam os lugares-comuns; ficamos impacientes com a retórica, enquanto eles estavam apaixonados por ela; apreciamos concisão, enquanto eles estavam naturalmente inclinados para a elaboração e verbosidade. Vamos, de momento, pôr de lado o julgamento e tentar perceber melhor a literatura bizantina no seu contexto histórico. Para o fazer temos que ter em conta vários factores.

O primeiro refere-se ao desenvolvimento da língua grega. Para o erudito clássico médio o grego aparece congelado em dois estádios, o épico (Homero, Hesíodo) e o ático literário dos séculos V e IV a.C. A sua subsequente evolução, incluindo o que é muitas vezes chamado o Novo Testamento grego, é considerada uma fase decadente. Como todas as línguas vivas, o grego sofreu um desenvolvimento contínuo na fonologia, morfologia, sintaxe e vocabulário, ocorrendo a mudança decisiva no período helenístico, quando o grego se tornou um meio de comunicação internacional. Aqui não é o local para descrever em detalhe estas mudanças, mas temos que assinalar um factor que teria consequências duradouras, isto é, o desaparecimento da quantidade de vogais (longas e curtas, por natureza ou posição), cujo lugar foi tomado pelo acento tónico. Como resultado, os padrões métricos em que a poesia grega se havia baseado tornaram-se ininteligíveis. Ao mesmo tempo, ou um pouco mais tarde, muitas outras

mudanças tiveram lugar: os ditongos deixaram de ser pronunciados, a voz verbal dupla e média, o modo optativo e o caso dativo, todos perderam o seu uso habitual, etc. Da extensão que se conhece, o grego normal falado, do período bizantino, estava muito mais próximo do grego moderno do que do antigo.

Apesar da desaprovação dos eruditos clássicos, não havia nada inerentemente mau nestas mudanças. Embora lhe faltasse muitas das *nuances* do grego antigo, a linguagem falada poderia ter sido elevada a um nível literário. Além disso, muitos membros da Igreja defendiam, activamente, o uso de discurso modesto e rejeitavam o «estilo fino dos helénicos», que comparavam ao mel proverbial que pingava da boca de uma prostituta. Argumentavam que cultivar as métricas épica e jâmbica não era apenas uma infantilidade; era um insulto a Cristo e aos apóstolos (2). Tal conselho foi desprezado. Para o melhor ou para o pior, a tradição das escolas prevaleceu. E assim se desenvolveu não tanto uma *diglossia*, uma língua dupla, mas toda uma ordem de níveis linguísticos. O ático foi reservado para as belas-letras. Este não era o ático do século V a.C., mas o dos áticos do período imperial romano, e quanto mais rebuscado melhor. Depois havia a língua da Bíblia e da liturgia, que correspondia ao *koinê* do período helenístico. Finalmente, havia o discurso comum, que já se tinha afastado uma distância considerável do *koinê*. Entre estes três níveis básicos eram possíveis infinitas gradações. O autor sofisticado, a não ser que estivesse constantemente controlado, deslizava naturalmente para usos menos clássicos. O autor «de gostos medianos» tentaria frequentemente, embora em vão, elevar o seu estilo ao nível dos superiores. O autor «sem cultura» esforçar-se-ia por atingir o idioma da Igreja. O caos linguístico era ainda pior do que se imagina, uma vez que as edições que usamos foram sujeitas a um processo de correcção. Só quando consultamos os manuscritos de trabalhos que não eram considerados tão «clássicos» nos apercebemos da quantidade de variação permitida.

Em geral, admitia-se que um estilo clássico não era conducente à clareza e tinha, forçosamente, que ser abandonado em tratados técnicos, apesar de ser habitualmente necessária uma desculpa para o fazer. Assim, Constantino Porfirogeneta, ao introduzir o seu *De administrando imperio*, acha necessário dizer: «Não fui estudioso para exhibir uma escrita fina, ou um estilo ático, inchado com o sublime e grandioso, mas antes tive ânsia de, através da narrativa diária e de conversação, vos ensinar aquelas coisas que eu acho que não devem ignorar» (3). Da mesma forma no Prefácio do

Livro de Cerimónias: «Com a intenção de tornar o nosso texto mais claro e inteligível, usámos um estilo simples e popular, e aquelas mesmas palavras e nomes que no discurso corrente foram há muito ligadas a cada coisa» (4). Não precisamos de procurar uma melhor ilustração da atitude bizantina em relação à linguagem e ao estilo. Era muitas vezes necessário falar sem rodeios, mas não se considerava elegante; chamá-la pelo seu nome clássico produzia muito mais prazer. Havia um local para «exibir» literatura e um local para a escrita comum. O sublime e o grandioso pertenciam exclusivamente ao primeiro.

Visto que o ático era uma língua morta, o seu uso contínuo tinha uma dimensão tanto literária como social. No lado literário tudo o que precisa ser dito é que muito poucos autores bizantinos tiveram sucesso ao lidar com ela criativamente (Pselos é uma excepção notável). Os restantes que aspiravam ao ático lutavam, com dificuldade, com os seus optativos e os seus mais-que-perfeitos, nunca com a certeza absoluta de como formar a terminação do passado, o que fazer com a partícula *an*, se usar o duplo «s», ou o duplo «t». É talvez surpreendente que, no todo, eles se tenham dado tão bem como se deram, mas é inútil procurar mérito literário nas suas composições pomposas. O que é talvez mais significativo, numa perspectiva histórica, é que o conhecimento do ático era a marca de uma elite – não necessariamente a dos ricos e poderosos, nem sempre a da corte imperial, mas no entanto de uma elite. Como explicámos no capítulo 6, o acesso à linguagem antiga dependia de uma educação retórica que, depois do desastre do século VII, estava limitada a um pequeno grupo de prováveis funcionários públicos e homens do clero. A literatura que produziram era a de um círculo restrito: mais ninguém conseguia entender.

Não pode haver dúvidas de que o grego «eclesiástico» era o principal meio da literatura bizantina exclusiva das belas-letras e, de uma forma ou de outra, pode ser responsável por quase oitenta por cento. Uma vez que era usado na igreja, devia ser compreensível para um segmento considerável da população, no entanto nunca foi forjado como uma ferramenta sensível de expressão. Havia nele algo intrinsecamente trivial e prosaico. Os escritores «de gostos medianos», esforçando-se por um efeito mais rico, tendiam a empilhar adjectivo em cima de adjectivo para alinhar uma cadeia de frases quase sinónimas, ou de outra forma complicavam as suas construções com tais resultados cómicos como *hosoi... tèn apotagên tautên dia tês pros tous en tē kata Christon hēlikia proēkontas ebebaiōsan*

hypotagês (literalmente, «aqueles que esta renúncia pelo eminente daqueles de acordo com a eminência pré-eminente de Cristo, confirmaram submissão»), com esta reunião de palavras Gregório Palamas tentou descrever os monges que confirmaram a sua renúncia do mundo, submetendo-se aos pais espirituais⁽⁵⁾. A elevada incidência de construções paratáticas, que o grego parece ter herdado do mundo semita, produziu uma monotonia penetrante, sendo introduzida considerável ambiguidade pelo uso indiscriminado do pronome da terceira pessoa (ou adjectivo). Quando Teófanos escreve sobre o imperador Nicéforo que, «havendo montado um cavalo manso e dócil, com a providência de Deus atirou-o e partiu-lhe o pé direito»⁽⁶⁾ é difícil perceber quem fez o quê a quem. Mas o que fazer com esta frase da *Vida de São Pacómio*: «tomando pão dele, o contínuo deu-lho de forma a restaurá-lo, de acordo com a sua injunção de que poderia ficar curado?»⁽⁷⁾

Em relação à fala diária do povo, não era, infelizmente, considerado digna de ser escrita. Dos Períodos Inicial e Médio bizantinos, apenas se conhecem poucos trechos de diálogo, como aquele entre os fãs do circo romano e o mensageiro de Justiniano⁽⁸⁾, poucas linhas de versos populares e as provas de papiros e inscrições. Como veremos, a emergência do demótico na literatura teve que esperar até ao século XII.

O segundo factor que temos que considerar, ao qual já aludimos anteriormente, é a existência de um público literário. No Período Inicial bizantino, a classe curial das cidades provinciais produzia tal público, apesar de estar certamente a diminuir: Procópio podia ainda afirmar que era lido por todo o Império⁽⁹⁾. Mas com o declínio das cidades, o público leitor também desapareceu. Não é, certamente, por acaso que a literatura elegante tenha deixado de ser produzida. Estamos muito gratos ao pequeno grupo de funcionários públicos cultos, homens do clero que presidiram à transmissão da herança antiga nos séculos IX e X, mas não os podemos descrever como constituindo fórum suficiente para a produção de literatura, cujo objectivo é entreter e agradar. Apenas quando as cidades recuperaram, por volta do século XI, foram introduzidas condições mais favoráveis, o que se pode confirmar na íntegra através dos escritos que chegaram até nós. Por exemplo, a novela erótica, um género antigo que tinha morrido no século III d.C. e, repentinamente, reapareceu no período comneno. É verdade que os quatro exemplares que possuímos são absolutamente entediantes, mas o seu insuficiente mérito literário não nos deve preocupar agora. O que importa salientar é que tais trabalhos, cujo

único propósito era divertir e excitar, começaram de novo a ser compostos por poetas proeminentes. Torna-se evidente que se dirigiam a um público letrado pelo estilo que adoptaram e pela grande abundância de reminiscências conhecidas que introduziram, por vezes de um modo divertido; que tiveram algum sucesso é-nos indicado pelo número de manuscritos em que estas prosas são preservadas. Talvez o seu objectivo fosse, em primeiro lugar, a recitação oral nos salões literários, cuja existência em Constantinopla é confirmada nos séculos XI e XII. De qualquer forma, a esfera da literatura cortesã estava a expandir-se: já não se limitava ao círculo profissional restrito, alcançando agora um dado segmento da aristocracia. Os esforços de Miguel Pselos para tornar a aprendizagem disponível, de uma forma agradável (muitas vezes versificada), para várias personagens nobres, podem ser vistos à mesma luz. Não devemos imaginar, claro, que este novo público era numeroso, ou que se estendia para lá dos grandes centros de Constantinopla e de Tessalonica. No entanto, depois de criado só deixou de existir no final do Império, e formou o pano de fundo sobre o qual a literatura bizantina tardia deveria ser vista.

O terceiro factor que devemos ter em conta refere-se à disponibilidade dos livros. No capítulo 6 já aludimos ao elevado custo e escassez de pergaminhos, o material em que os livros bizantinos eram normalmente escritos desde o século VII, quando o fornecimento de papiro egípcio foi cortado. Mas mesmo antes da perda do Egipto para o Império, um livro não era de forma nenhuma um artigo barato. Um episódio contado por João Moscho referia-se a um monge muito pobre da Palestina, que estava desejoso de ter um Novo Testamento. Apesar de um colega lhe ter oferecido uma cópia de graça, ele recusou-se a aceitá-la como presente, e foi trabalhar como operário em Jerusalém. Pagavam-lhe nove *folles* por dia. Não gastava quase nada em comida e, depois de algum tempo, juntou três *solidi*, que era o preço do Novo Testamento⁽¹¹⁾. Uma vez que um *solidi* era equivalente a cento e oitenta *folles*, o nosso monge teria necessitado de sessenta dias de trabalho, não tendo em consideração as suas despesas de subsistência. Em termos modernos, o preço de um Novo Testamento custaria, pois, mais de trezentas libras. Pela mesma quantia, como vimos, poder-se-ia comprar um burro, que seria provavelmente o maior investimento de um homem pobre.

A produção de um manuscrito mais longo, especialmente se tivesse de ser copiado sob encomenda, era, é evidente, muito mais cara. Apenas para citar um exemplo, o famoso *Codex Clarkianus* de Platão, encomendado

por Aretas de Cesareia, um manuscrito de boa qualidade de 424 folhas, custou treze *solidi* para ser transcrito e oito para o pergaminho, o equivalente a dois anos do salário de um trabalhador manual. Em termos modernos isso seria cerca de três mil libras. Independentemente de como se convertem estes números para equivalentes modernos, é óbvio que a posse de livros era apenas possível para os ricos e para as instituições com dinheiro. Um nobre com meios poderia ter tido, digamos, vinte volumes; talvez mais se, por acaso, herdasse uma biblioteca de família, que era acrescentada de geração em geração. O mosteiro fundado no século XI por Miguel Ataliates, um homem rico e instruído, recebeu originalmente vinte e oito livros, aumentando para setenta e nove depois da morte do fundador⁽¹²⁾. O famoso Mosteiro de São João em Patmos, na altura da sua grande prosperidade (1201), tinha trezentos e trinta volumes; mas esse era o resultado de mais de um século de recolha de livros, por um estabelecimento que tinha, na altura, cento e cinquenta monges e que beneficiaria de repetidas acções imperiais de beneficência⁽¹³⁾.

O custo dos livros estava directamente relacionado com o uso que lhes era dado. Um erudito profissional, que muitas vezes havia recorrido a empréstimos, precisaria de vários manuais escolares, assim como exemplares de prosa antiga e poesia, nos quais poderia mergulhar para ornamentar os seus próprios escritos. Um cavaleiro comum com recursos daria pouco uso a autores pagãos; preferiria alguma literatura patrística, ou talvez alguns livros que satisfizessem a sua curiosidade em relação à estrutura magnífica da Criação, tal como o *Physiologus*, uma crónica ou duas, e, claro, uma interpretação dos sonhos. Ler era um trabalho laborioso, feito principalmente para aperfeiçoamento moral, não para divertimento. Aqui está o conselho que Cecaumeno, um general reformado, dá a um jovem destinado a uma carreira militar:

Quando estiverdes livre, e não ocupado com os deveres de um comandante, lede livros, tanto histórias como escritos da Igreja. Não pergunteis «Qual o benefício de um soldado ler livros eclesásticos?», porque iréis tirar grande proveito deles. Se prestardes atenção suficiente, colherás deles não apenas doutrinas e histórias edificantes, mas algo gnómico, moral e directivas militares. De facto, quase todo o Antigo Testamento está relacionado com estratégia. Do Novo Testamento, também o leitor assíduo tirará muitas directivas para a mente.

E mais uma vez: «Lede muito e aprendereis muito. Persisti, mesmo que não percebais, pois depois de lerdes um livro várias vezes, recebereis discernimento de Deus e percebê-lo-ás.» E mais uma vez:

Quando tiverdes um livro, lede-o em privado. Depois de terdes lido um pouco, não comeceis a contar as páginas, ou a escolher os passos de que mais gostais e a ler apenas esses. Não, deveis começar da capa onde o texto começa, e ler o livro até já não existir mais nenhuma palavra, e desta forma ireis lucrar bastante. Pois é característica de uma pessoa superficial não ler todo o livro duas ou três vezes, mas pegar nalguns dos seus excertos apenas para tagarelar⁽¹⁴⁾.

Provavelmente, seria um erro pensar que o conteúdo de uma biblioteca particular (excepto a de um erudito profissional) diferia marcadamente da de uma biblioteca de um mosteiro. Para o confirmar, podemos olhar para o testamento do nobre da Capadócia, Eustáquio Boilas (1059), que já tivemos ocasião de mencionar. Boilas construiu uma igreja particular, algures na região de Edessa, e dedicou-lhe vários itens de gravuras, assim como uma surpreendentemente grande colecção de livros, oitenta no total⁽¹⁵⁾. Podem ser analisados no quadro seguinte:

Bíblicos	10
Litúrgicos	33
Patrísticos	12
Padres do deserto	3
Apócrifos (<i>Testamento dos Doze Patriarcas</i>)	1
Hagiografia	4
Miscelâneas cristãs (<i>Pandektês, Melissa</i>)	2
Direito canónico	3
Seculares (1 livro de direito; 1 livro de sonhos; 1 Esopo; 1 Georgius Pisides; 2 crónicas, 1 romance de Alexandre; 1 Aquiles Taciano; 1 gramática; 1 <i>Persica</i>)	10
Indeterminado	2

É uma lista instrutiva, especialmente porque se refere a uma província bastante distante. Infelizmente, não somos informados de como Boilas adquiriu estes livros. Uma vez que ele próprio não era um homem instruído, podemos suspeitar que se tratava de uma biblioteca familiar, acumulada ao longo de períodos de várias gerações e com a intenção, em grande parte, de servir as necessidades de uma igreja particular. Um antigo Boilas pode ter frequentado a escola em Constantinopla, daí a gramática, o Esopo e o Aquiles Taciano. Duas características são especialmente de notar: com a excepção de Písides (provavelmente o poema *De opificio mundi*), não está representado um único autor bizantino, «de gostos elevados». Segundo, não havia praticamente quaisquer trabalhos recentes, excepto *Melissa* (uma miscelânea de passagens edificantes, que se diz datarem do século XI), e a *Vida de São Miguel Maleinus* (f. 961). Esta falta de consideração pela literatura contemporânea, ou quase contemporânea, era típica do mundo bizantino.

Então qual era o propósito da composição literária? Certamente, nenhum autor bizantino tinha a ambição ou pretensão de igualar os clássicos – não tanto os clássicos da Antiguidade pagã como os clássicos cristãos – São João Crisóstomo, os dois Gregórios, São Basílio, Sinésio. Esses estavam num pódio especial e, a julgar pelo número de manuscritos preservados, eram mais lidos do que quaisquer outros autores. A tarefa dos epígonos era narrar acontecimentos recentes, por receio de caírem no esquecimento (uma preocupação muitas vezes expressa), para registar as vidas dos santos contemporâneos, para compilar a doutrina e o ensinamento moral dos Padres e produzir todo o tipo de manuais úteis. Não nos surpreende que os Bizantinos tenham mostrado pouco interesse pela sua própria literatura, e nenhum pela biografia dos seus escritores, a razão por que sabemos tão pouco sobre eles. Era considerado suficiente dizer, no título, que fulano tinha sido diácono de Santa Sofia, ou bispo de Sinada, ou *protospatharios*, por outras palavras colocá-lo na hierarquia⁽¹⁶⁾. A parte da literatura «fina» limitava-se, como o nosso capítulo sobre educação sugeriu, à exibição retórica. Parece que muita desta produção requintada tinha como objectivo a recitação oral, não apenas discursos e sermões, mas também cartas, as Vidas dos santos escritas em estilo elevado, talvez mesmo capítulos de história. Depois da recitação ter lugar, e o orador ter recebido o aplauso dos seus amigos, o texto estava apto a ser esquecido, a não ser que o próprio autor, ou um membro do seu círculo restrito, se desse ao trabalho de o copiar como um exemplar digno de imitação. Mas

E mais uma vez: «Lede muito e aprendereis muito. Persisti, mesmo que não percebais, pois depois de lerdes um livro várias vezes, recebereis discernimento de Deus e percebê-lo-ás.» E mais uma vez:

Quando tiverdes um livro, lede-o em privado. Depois de terdes lido um pouco, não comeceis a contar as páginas, ou a escolher os passos de que mais gostais e a ler apenas esses. Não, deveis começar da capa onde o texto começa, e ler o livro até já não existir mais nenhuma palavra, e desta forma ireis lucrar bastante. Pois é característica de uma pessoa superficial não ler todo o livro duas ou três vezes, mas pegar nalguns dos seus excertos apenas para tagarelar⁽¹⁴⁾.

Provavelmente, seria um erro pensar que o conteúdo de uma biblioteca particular (excepto a de um erudito profissional) diferia marcadamente da de uma biblioteca de um mosteiro. Para o confirmar, podemos olhar para o testamento do nobre da Capadócia, Eustáquio Boilas (1059), que já tivemos ocasião de mencionar. Boilas construiu uma igreja particular, algures na região de Edessa, e dedicou-lhe vários itens de gravuras, assim como uma surpreendentemente grande colecção de livros, oitenta no total⁽¹⁵⁾. Podem ser analisados no quadro seguinte:

Bíblicos	10
Litúrgicos	33
Patrísticos	12
Padres do deserto	3
Apócrifos (<i>Testamento dos Doze Patriarcas</i>)	1
Hagiografia	4
Miscelâneas cristãs (<i>Pandektês, Melissa</i>)	2
Direito canónico	3
Seculares (1 livro de direito; 1 livro de sonhos; 1 Esopo; 1 Georgius Pisides; 2 crónicas, 1 romance de Alexandre; 1 Aquiles Taciano; 1 gramática; 1 <i>Persica</i>)	10
Indeterminado	2

É uma lista instrutiva, especialmente porque se refere a uma província bastante distante. Infelizmente, não somos informados de como Boilas adquiriu estes livros. Uma vez que ele próprio não era um homem instruído, podemos suspeitar que se tratava de uma biblioteca familiar, acumulada ao longo de períodos de várias gerações e com a intenção, em grande parte, de servir as necessidades de uma igreja particular. Um antigo Boilas pode ter frequentado a escola em Constantinopla, daí a gramática, o Esopo e o Aquiles Taciano. Duas características são especialmente de notar: com a excepção de Písides (provavelmente o poema *De opificio mundi*), não está representado um único autor bizantino, «de gostos elevados». Segundo, não havia praticamente quaisquer trabalhos recentes, excepto *Melissa* (uma miscelânea de passagens edificantes, que se diz datarem do século XI), e a *Vida de São Miguel Maleinus* (f. 961). Esta falta de consideração pela literatura contemporânea, ou quase contemporânea, era típica do mundo bizantino.

Então qual era o propósito da composição literária? Certamente, nenhum autor bizantino tinha a ambição ou pretensão de igualar os clássicos – não tanto os clássicos da Antiguidade pagã como os clássicos cristãos – São João Crisóstomo, os dois Gregórios, São Basílio, Sinésio. Esses estavam num pódio especial e, a julgar pelo número de manuscritos preservados, eram mais lidos do que quaisquer outros autores. A tarefa dos epígonos era narrar acontecimentos recentes, por receio de caírem no esquecimento (uma preocupação muitas vezes expressa), para registar as vidas dos santos contemporâneos, para compilar a doutrina e o ensinamento moral dos Padres e produzir todo o tipo de manuais úteis. Não nos surpreende que os Bizantinos tenham mostrado pouco interesse pela sua própria literatura, e nenhum pela biografia dos seus escritores, a razão por que sabemos tão pouco sobre eles. Era considerado suficiente dizer, no título, que fulano tinha sido diácono de Santa Sofia, ou bispo de Sinada, ou *protospatharios*, por outras palavras colocá-lo na hierarquia⁽¹⁶⁾. A parte da literatura «fina» limitava-se, como o nosso capítulo sobre educação sugeriu, à exibição retórica. Parece que muita desta produção requintada tinha como objectivo a recitação oral, não apenas discursos e sermões, mas também cartas, as Vidas dos santos escritas em estilo elevado, talvez mesmo capítulos de história. Depois da recitação ter lugar, e o orador ter recebido o aplauso dos seus amigos, o texto estava apto a ser esquecido, a não ser que o próprio autor, ou um membro do seu círculo restrito, se desse ao trabalho de o copiar como um exemplar digno de imitação. Mas

mesmo que fosse copiado, não tinha grande circulação. A maior parte destes textos sobreviveu num único manuscrito. Estes representam a «eternidade» da literatura bizantina, no sentido de que cada geração de escritores não se construía sobre a existência e ideias da geração prévia, mas antes mantinha uma relação constante com os seus modelos distantes. A prova disto, como todos os estudantes de filologia bizantina sabem, é que um texto não firmemente atribuído a um autor identificável, e com falta de qualquer referência histórica clara, é quase impossível de datar. Os exemplos são abundantes e muitas vezes embaraçosos – e não estamos a falar apenas de *pastiches*, tais como os diálogos pseudolucianistas, ou as Orações Leptíneas, que há muito se atribuíam a Aélíio Aristides (século II d.C.), mas que hoje se acredita serem obras de Tomás Magister (século XIV) (17). Cartas de Isidoro de Pelúsio (século V) foram atribuídas, por um erudito reputado, ao patriarca Fócio (século IX), e ainda hoje se discute se a versão grega de *Barlaão e Josafat* pertence a São João Damasceno (século VIII) ou, tal como parece ser mais plausível, se se trata de um trabalho do século XI. Até se argumentou que um texto histórico, a saber, *A Tomada de Tessalonica*, de João Caminates, não fora escrito pouco depois de 904, como todos julgavam, mas no início do século XV (18). Tal incerteza não teria sido possível se o estilo da literatura bizantina tivesse mostrado um desenvolvimento consistente.

Depois destas observações preliminares, temos que considerar três tipos de escrita, cada um relacionado com um diferente nível linguístico. Pedimos desculpas pela omissão, no nosso levantamento, da poesia litúrgica. Ninguém negará que os hinos de Romano, o *Melodista*, em particular, e os de Cosmas de Maiuma, André de Creta e João Damasceno, em menor extensão, exibem uma alegria de expressão e profundidade de sentimento que estão normalmente em falta em quase todos os trabalhos de poesia bizantina, no entanto, seria enganador tratá-los simplesmente em termos poéticos. A compreensão da hinografia precisa de algum conhecimento da sua função litúrgica, da sua estrutura musical e da sua base semítica; acima de tudo precisa de uma atitude mental que é provável que o leitor moderno não possua.

A nossa primeira amostra refere-se à historiografia, inegavelmente uma das grandes proezas das cartas bizantinas. Não falaremos aqui da crónica que já discutimos no capítulo 10. Uma «história» pertencia a um tipo diferente: era escrita em grego antigo, imitava os modelos antigos e narrava a acção através de uma associação de eventos, em vez de seguir

uma linha meramente cronológica. Deveria explicar o porquê e o como, «pois o corpo da história é, de facto, mudo e vazio se privado das causas de acção» (19). Era também um ramo da retórica, muitas vezes mudando para o louvor ou a injúria e incluindo, normalmente, tanto o discurso fictício como a dissertação etnográfica. Talvez a característica mais notável da historiografia bizantina seja a sua continuidade: apesar de muitas das histórias dos séculos IV e V terem perecido, temos uma sequência quase ininterrupta desde os séculos VI ao XV. Procópio, que descreveu as guerras do imperador Justiniano, foi continuado por Agatias nos anos 552-559, Menandro Protector (de quem apenas sobreviveram fragmentos), no período de 559-582 e Teofilacto Simocatta em 582-602. O reinado desastroso de Focas marcou uma interrupção, mas a história foi retomada mais tarde pelo patriarca Nicéforo, que cobriu o período de 602-769. No meio século seguinte, até 813, estamos inteiramente dependentes do cronista Teófanos, mas a história revive com Genésio (813-886), e os Continuadores de Teófanos (813-961), a quem sucedeu Leão, o *Díaco* (959-976), e Miguel Pselos (976-1078), o último sobreposto com Miguel Atalates (1034-1079) e Nicéforo Briénio (1070-1079). No período comneno temos *Alexiad* de Anna Comnena (1069-1118), continuada por João Cinnamus (1118-1176) e Nicetas Coniates (1118-1206); no exílio niceno aparece Jorge Acropolites (1203-1261); na época dos Paleólogos temos Jorge Pachymeres (1261-1308), Nicéforo Gregoras (1204-1359) e as memórias do imperador João Cantacuzeno (1320-1356); finalmente, Laonicus Chalcocondyles (1298-1463) e o panegirista do conquistador turco, Miguel Critobolus (1451-1467).

Naturalmente, nem todos estes historiadores tinham igual mérito, e alguns deles, como o patriarca Nicéforo, eram pouco mais do que parafraseadores das crónicas numa linguagem arcaica. No entanto, muitos deles não eram apenas escritores talentosos, mas também homens de negócios que tinham conhecimento dos acontecimentos que descreviam em primeira mão. Outros eram imperadores, ou membros da família imperial. Esta circunstância dá à historiografia bizantina alguma autoridade e proximidade que não teria possuído caso tivesse sido delegada a profissionais de letras.

Em muitos aspectos, o maior dos historiadores bizantinos, e certamente o mais conhecido hoje, é Procópio de Cesareia, apesar de ser provavelmente mais admirado pela clara extensão da sua narrativa, objectividade e precisão do que pela profundidade dos seus pontos de vista, ou

pelas suas qualidades literárias puras. Em estilo e abordagem modelou-se a si próprio em Tucídides sem, contudo, imitar a complexidade de Atenas. Era um autor meticuloso e, por vezes – como ao descrever as últimas fases da resistência ostrogoda em Itália –, foi capaz de transmitir um sentido de grandeza trágica. Noutros aspectos teve menos sucesso. As suas digressões nem sempre são bem temporizadas – como quando interrompe uma explicação da história persa primitiva com um episódio absurdo sobre uma ostra «nadadora» que foi perseguida por um tubarão⁽²⁰⁾ – e os traços de carácter das suas personagens não são bem delineados. Mesmo no caso do general Belisário, a quem tinha servido como assessor em várias campanhas e que deverá ter conhecido intimamente, não se afigura capaz de traçar um retrato natural⁽²¹⁾. O grande distanciamento que Procópio assume na sua *História das Guerras* e o seu aparente cepticismo em relação ao cristianismo têm, em grande medida, uma função estilística. Porém, é questionável se essa será a sua única função. Num trabalho planeado para ter grande divulgação, sob a governação autocrática de Justiniano, a distância era a atitude mais prudente a adoptar para um homem que, como Procópio, tinha fortes perspectivas políticas que não coincidiam com as do imperador. Mas, mesmo em as *Guerras*, pode ler-se, nas entrelinhas, a sua desaprovação em relação às políticas de Justiniano. No que diz respeito à sua atitude religiosa, vale a pena reflectir na passagem, muito citada, referente à disputa doutrinal entre católicos e monofisitas:

Conheço bem o assunto da controvérsia, mas devo evitar mencioná-lo; pois considero que investigar a natureza de Deus e o tipo a que deverá pertencer um acto imprudente. De facto, julgo que nem mesmo acerca de assuntos humanos o homem tem uma compreensão exacta, e muito menos terá acerca daquilo que concerne à natureza de Deus. Devo, por isso, permanecer em silêncio sobre estas questões de modo a não incorrer em qualquer perigo, com o único objectivo de evitar que este assunto seja desacreditado. Pela minha parte, não expressaria qualquer opinião sobre Deus, excepto a de que Ele é inteiramente bom e detém o mundo em Seu poder. Mas deixai cada homem, seja ele um padre ou um leigo, dizer o que pensa saber acerca desta matéria⁽²²⁾.

A adesão aos modelos clássicos é, dificilmente, uma explicação suficiente desta declaração, cuidadosamente expressa em palavras, mas curio-

samente ambígua. Será que Procópio quer insinuar que uma manifestação da doutrina católica (ou monofisita) sobre a natureza de Deus resultaria na sua descrença? E qual o tipo de perigo que quer evitar?

O problema perene associado a Procópio é o de um homem, com os seus indiscutíveis dons e aparente integridade, que compôs, no período de cerca de uma década, três trabalhos com espíritos completamente diferentes, a saber: *Guerras*, uma obra imponente e objectiva, *História Secreta*, essencialmente difamadora e, por fim, *Construções*, desavergonhadamente encomiástica. Conjecturou-se que esta última, que descreve com rasgados louvores o vasto programa de construção de Justiniano, fora ocasionada por alguma promoção, ou distinção de favor, que o autor possa ter recebido do imperador. Mas, quanto à *História Secreta*? Uma vez que não era para ser publicada, as hipóteses são que expressa fielmente as opiniões pessoais de Procópio ou, de qualquer forma, as suas opiniões naquela fase da sua carreira, em particular. Todavia, dos três trabalhos este é aquele que se terá mais problemas em aceitar. Diverte pelo registo escabroso da juventude de Teodora, mas cansa pela invectiva constante contra todos os actos da política de Justiniano. Mesmo Belisário, representado em *Guerras* como um homem corajoso, de muitos recursos mas modesto, é aqui caracterizado como um fraco comovente. O mais estranho de tudo é a aparente convicção do autor, declarada sem qualquer sinal de ironia, de que o imperador era um demónio em forma humana. É pouco provável que isso fosse uma piada, e ficamos a pensar se Procópio, sob a sua máscara de cepticismo cultivado, não seria tão supersticioso como a maior parte dos seus contemporâneos.

Depois de Procópio houve um marcado declínio nos escritos históricos. O seu sucessor Agatias, que era jurista de profissão e poeta por inclinação, não tinha qualquer experiência dos assuntos públicos, nem nenhum compromisso para com a objectividade da história, que olhava como sendo semelhante à poesia, e servindo principalmente um propósito moral⁽²³⁾. Uma degradação posterior é perceptível no trabalho moralista de Teofilacto, após o que houve uma interrupção prolongada na prática da historiografia. O seu renascimento (pondo de lado o esforço bastante débil do patriarca Nicéforo) teve que esperar até meados do século X, quando o patronato de Constantino Porfirogeneta resultou em duas histórias que remontam a 813, período em que o cronista Teófanos pousara a sua pena. Os anónimos Continuadores de Teófanos estão, superficialmente, gratos aos modelos clássico e bizantino inicial, e merecem algum louvor por

delinearem os imperadores iconoclastas em cores que não exclusivamente o preto, mas cerca de nove partes de preto e uma parte cinzenta. Se alguns germes de humanismo puderem ser detectados nesta pequena concessão à objectividade, dever-se-á realçar que os Continuadores eram dominados tanto por preconceitos teológicos como dinásticos. Eram historiadores da corte, encarregues de perpetuar, em prosa aceitável, a versão oficial dos acontecimentos.

Saltando outro século e a discreta História de Leão, o *Diácono*, confrontamo-nos com uma obra de arte cuja originalidade é do mais impressionante, pois não é explicável em termos de um desenvolvimento anterior. A *Cronografia*, de Miguel Pselos, nem sequer pode ser atribuída a qualquer género estabelecido, porque não é propriamente uma história, mas uma memória privada. Tradicionalmente, a pessoa da história era mantida em segundo plano: depois de se apresentar no prólogo (por exemplo, «O meu nome é Agatias, sou natural de Mirina, o meu pai era Memnónio», e por aí adiante), poderia, se precisasse, aparecer ocasionalmente para dizer que tinha visto isto ou aquilo com os seus próprios olhos. Pselos não era assim: palra constantemente sobre si próprio, os seus estudos, os seus progressos intelectuais, o seu retiro para um mosteiro, o feitiço que lançou sobre os sucessivos imperadores, etc. A guerra, o tema habitual das histórias, não lhe interessa especialmente, e muitas vezes evita-o. Consegue, por exemplo, contar a história de Basílio II sem mencionar uma única vez a subjugação da Bulgária. O que lhe interessa são as intrigas da corte, especialmente a descrição dos motivos e do carácter humanos. A *Cronografia* é uma verdadeira galeria de retratos. Mais, descreve até as mudanças de carácter. Basílio II (que Pselos não conhecera) evolui, sob a pressão de acontecimentos, de um homem voluptuário para outro severo, desconfiado e irascível. Podemos imediatamente visualizá-lo vestido com roupas modestas, falando mais como um camponês do que como um cavaleiro, enrolando a sua barba rala, ou então colocando as mãos na anca. Romano III, que Pselos desprezava, muda em resultado da doença. O elegante mas inculto Miguel IV, que a imperatriz Zoé tomou como amante, apesar de mais velha, torna-se um governador sério e consciencioso assim que sobe ao trono. Todas as personagens principais introduzidas são tornadas memoráveis, tanto pela descrição física como moral: o frívolo Constantino VIII (sabemos com surpresa que também era um cozinheiro talentoso), Zoé e Teodora, o eunuco João, que era mais temido quando estava bêbedo do que quando

sóbrio, o corado e jovial Constantino IX Monómaco, e muitos mais. E em relação à observação psicológica basta ler o parágrafo que descreve a aversão culpada com que Miguel IV, então acometido de epilepsia, olha para a sua esposa imperial (24).

Claro que Pselos tinha modelos clássicos, e facilita a nossa tarefa ao nomeá-los (Demóstenes, Isócrates, Aélío Aristides, Plutarco, etc.) (25). Mas os mesmos modelos haviam estado disponíveis para Constantino Porfirogeneta e para os Continuadores de Teófanos, que fizeram uso deles da forma que consideraram mais apropriada. O problema não reside neste ponto, mas no facto de Pselos exhibir uma sensibilidade e avidez de observação que havia faltado antes. A não ser que se atribua estas características apenas ao seu génio pessoal, temos que procurar uma explicação mais alargada, que pode talvez ser encontrada no aparecimento de uma burguesia urbana, a que o próprio Pselos pertencia. De facto, não era o único; e apesar de nenhum dos seus contemporâneos ter deixado uma obra de igual variedade, não é difícil detectar neles vislumbres do que se pode apenas chamar um espírito leigo. Para o confirmar, veja-se o extraordinário poema em que Cristóvão de Mitilene satiriza a recolha de relíquias dúbias (26) – um poema que, a propósito, já havia sido atribuído ao período iconoclasta.

É um comentário triste sobre o gosto do público bizantino que a *Cronografia* de Pselos deveria ter chegado até nós num único manuscrito. Contudo, foi certamente usada, mesmo plagiada, por historiadores posteriores, notavelmente Briénio, Anna Comnena e Zonaras. E pode dizer-se que, depois de Pselos, as qualidades de observação pessoal e as realistas descrições de carácter não se perderam. São muito evidentes na *Alexiad*, um trabalho que é muitas vezes dissimulado, mas vívido e cheio de discernimento psicológico, para além de minuciosamente investigado; e igualmente a salientar na extraordinária *História* de Nicetas Coniates. O modo como o final da época imperial de Bizâncio (pois Nicetas testemunhara a catástrofe de 1204) fora registado por um autor que combinara todos os artifícios tradicionais de uma retórica habilidosa com uma humanidade, uma receptividade e um cepticismo recém-estabelecidos (27), parece-nos perfeitamente adequado.

O segundo exemplo refere-se à hagiografia que, como já indicámos, representa provavelmente o género simples mais vasto da literatura bizantina. Sob esta categoria é habitual agrupar um enorme leque de textos, cujo denominador comum se traduz pelo modo como todos se referem a

personalidades que tiveram uma celebração litúrgica, tanto santos cristãos como figuras bíblicas: biografias de santos, narrativas mais pequenas, registos de martírio, de milagres póstumos, da invenção e interpretação de vestígios, histórias sobre ícones, apocalipses, etc. A forma de apresentação varia muito, tal como o nível linguístico. Os exemplares mais interessantes estão, no entanto, escritos em grego-padrão «eclesiástico».

A forma mais antiga de hagiografia cristã era o *passio* (o registo de um julgamento e morte de um mártir), mas isto já era algo do passado quando o período bizantino começou. As duas formas principais que nos irão preocupar são a pequena narrativa e a biografia completa. Ambas apareceram quase simultaneamente em meados do monasticismo egípcio, e não por acaso, uma vez que o monge era o sucessor do mártir. Histórias simples de como o Padre Paternuthius podia velejar pelo ar e passar por portas fechadas, de como o Padre Helles atravessara um rio às costas de um crocodilo e de como São Macário curara as crias de uma hiena circulavam de boca em boca, e eram depois compiladas em livros a que chamaram *paterica* ou *gerontica*. Já referimos no capítulo 5 algumas das melhores colecções conhecidas deste tipo. Além de relatarem os feitos sobrenaturais realizados pelos monges, as pequenas narrativas sublinhavam os princípios morais, os aforismos memoráveis e a disciplina particular (*ergasia*) perseguidos por este ou aquele asceta. Uma vez que estamos perante uma literatura de tradição originalmente oral, foi naturalmente sujeita a variações e a repetições: a mesma história ou histórias semelhantes seriam, por exemplo, atribuídas a diferentes santos. A idade de ouro da *paterica* estende-se desde o final do século IV até ao século VII. Sempre expressa num registo claramente popular, apresenta um encanto considerável, mas também uma inevitável monotonia.

A mais antiga Vida ampliada é a de Santo Antão, por Atanásio de Alexandria (c. 360 d.C.), a qual já aqui mereceu diversas referências. Uma vez que a Vida de um santo (*bios* ou muitas vezes *bios kai politeia*, que significa vida e conduta) se destinava mais a ser um louvor do que uma biografia crítica, é natural que fosse modelada por certas prescrições das escolas de retórica para atingir esse fim. Através do manual de Menandro, que se baseia no louvor a um governante (*basilikos logos*), podemos descobrir de que prescrições estamos a falar. Começar-se-á, diz ele, com uma introdução na qual se expressará embaraço por se ir empreender uma tarefa de tal magnitude. Depois desta introdução, mencionar-se-á o local de origem do governante (*patris*). Se por acaso tiver nascido numa cidade

famosa, a mesma será louvada; caso contrário, poder-se-á glorificar a nação a que pertence. Continuar-se-á a falar da sua família (*genos*): se fora gloriosa, aprofundar-se-á esse aspecto, se assim não for, será omitido. A seguir virá o nascimento e muitos sinais milagrosos que o possam ter acompanhado (se não ocorreu nenhum, não se deverá hesitar em inventar alguns); aparência física, a formação, a educação – com particular ênfase na capacidade de aprendizagem do jovem exemplo de perfeição, pois, naturalmente, superava todos os seus colegas da escola –, dons naturais e por aí adiante até aos seus feitos em adulto, adequadamente subdivididos por categorias e virtudes (28).

Mutatis mutandis estas regras resumidas eram aplicadas à celebração dos santos cristãos. Certas questões, é claro, já não eram relevantes, tais como a beleza física, feitos de guerra, batalhas navais, etc., mas o restante podia ser usado com considerável vantagem. De acordo com tudo isto desenvolveu-se um *esquema* hagiográfico que, no caso de um santo monástico, funcionava mais ou menos como passaremos a explicar. Na introdução, o autor admitia a sua incompetência para celebrar os méritos do Santo X. Fora, contudo, ordenado pelo seu superior (abade ou bispo), e não se atreveria a desobedecer, apesar da humildade da sua mente e da rusticidade (*agroikia*) da sua dicção. Então, começaria por mencionar o local de origem do santo: a verdadeira *patris* deste último seria, é evidente, a Jerusalém Celeste. Porém, tinha estado na cidade ou aldeia Y que, mesmo que fosse um pouco obscura, adquiriria por isso renome imortal. Os pais dos santos eram, quase invariavelmente, ricos e nobres (*endoxoi*) e o seu nascimento habitualmente pressagiado num sonho, ou acompanhado por outros sinais. Quando estava em idade de ir para a escola evitava a companhia dos outros rapazes. Rejeitava completamente toda a aprendizagem clássica, ou então assimilava apenas a quantidade que considerava necessária, apesar de a sua natural aptidão ser extraordinária. Quando atingia a adolescência, o santo recusava o casamento que lhe tinha sido arranjado pelos seus afectuosos pais e retirava-se para um mosteiro vizinho. Durante vários anos executava, com total humildade, as tarefas mais subalternas, mostrando zelo exemplar no jejum e nas orações. Quando atingia a força moral e a impassibilidade necessárias, retirava-se para uma cela isolada ou para o deserto. As suas vitórias sobre os demónios, actos de cura e profecias preenchiam o resto da sua vida. Finalmente, seria investido no sacerdócio, mas, normalmente, recusaria todas as ofertas de bispado. Preveria a sua própria morte e morreria pacificamente com

uma idade avançada. Por fim, a sua santidade seria confirmada por milagres póstumos, alguns dos quais eram, habitualmente registados assim como também o dia e o mês do falecimento do santo.

Uma das vantagens de tal *esquema* era que podia ser aplicado a qualquer santo monástico, em relação a quem nada de definitivo se sabia, a não ser o seu nome, local de origem e data da sua celebração litúrgica. Muitas Vidas (não apenas dos monges, mas também dos mártires, bispos, etc.) são, assim, apenas um conjunto de frases feitas; outras não são só fictícias em si mesmo, mas também em relação aos santos que provavelmente nunca existiram; e algumas são fictícias, apesar de se referirem a santos que, por acaso, foram muito bem documentados (tal como Santo Epifânio de Salamina). Colocando de lado tais produtos dúbios, permanece um resto considerável de Vidas que são, de um modo geral, de confiança. Muitas delas foram escritas por discípulos de santos, ou por um homem de uma geração mais tardia que foi, apesar de tudo, capaz de explorar fontes de informação oral. São ricas em detalhes precisos e pitorescos, valiosos para o historiador, uma vez que as histórias formais são incompletas a este respeito. De facto, as Vidas dos santos são muitas vezes a nossa melhor fonte para recriar o quotidiano das cidades e aldeias bizantinas, e há, felizmente, um vasto conjunto de excelentes textos, começando com a Vida de Porfírio, bispo de Gaza, por Marco, *o Diácono* (século V), passando para a de São Hipácio por Callinicus, as de Santo Eutímio e de São Sabas, por Cirilo de Citópolis (um autor notado pela sua precisão), a de São Simeão, o jovem asceta retirado, de São Teodoro de Sykeon, de São Simeão, *o Louco*, e a de São João Esmoler, entre muitos outros. O período iconoclasta produziu uma enchente de Vidas interessantes (notavelmente, a de Santo Estêvão, *o Jovem*), continuando a hagiografia a florescer até ao século XI, quando se começa a observar um declínio.

Não apenas as autênticas, mas mesmo algumas das Vidas fictícias podem ainda ser lidas com prazer e diversão. No entanto, a sua principal deficiência, do nosso ponto de vista, é que nunca transmitem um sentido de desenvolvimento psicológico de um santo, apesar de estarem explicitamente preocupadas com o seu progresso espiritual. Uma vez que o santo é um modelo de virtude desde a sua mais precoce infância e não tem aspectos negativos, sabemos com antecedência que permanecerá o mesmo durante toda a sua existência terrena. Nunca sucumbirá à tentação nem errará, excepto por excesso de zelo, ou por agir sob falsa declaração. Esta previsibilidade era tão apreciada pelo público bizantino como o é um

filme ocidental por um público moderno de cinema; pois não pode haver dúvida de que a hagiografia fornecia não apenas edificação, mas também satisfação de desejos. Os homens medievais, vivendo num mundo real de medo, incerteza e doença, precisavam dos seus heróis que derrotavam demónios, envergonhavam os médicos e nunca vacilavam nos seus propósitos.

As Vidas dos santos que consideramos mais apelativas foram escritas numa linguagem simples, às vezes à beira do vernáculo, mas mais frequentemente reflectindo o uso linguístico normal da Igreja. A necessidade de comunicar com um público não instruído nem sempre era procurada. Leôncio de Neápolis (século VII) insiste neste ponto no Prefácio da *Vida de São João Esmoler*: «A consideração que me despertou, especialmente, para esta tarefa era que deveria contar o conto no meu estilo prosaico, não adornado e humilde, para que o homem iletrado comum pudesse tirar benefício das minhas palavras» (29). Todavia, esta abordagem não estava destinada a durar. No Período Médio bizantino sentia-se que os hagiógrafos ingénuos não tinham alcançado a dignidade do seu assunto: «Distorceram algumas acções [dos santos], enquanto a outro respeito, não sendo capazes de estabelecer o que era apropriado, descreveram a virtude dos santos de uma forma deselegante. Não criavam um bom argumento, nem o adornavam com palavras bonitas.» Como resultado, as Vidas dos santos tornaram-se objecto do ridículo e o público afastava-se devido ao seu estilo descuidado (30). A tarefa de recompor a herança hagiográfica dos séculos mais antigos foi primeiro levada a cabo cerca de 900 d.C. por Nicetas, o *Paflagónio*, o qual se dedicou a cerca de cinquenta Vidas sem, no entanto, ganhar grande notoriedade. Algumas décadas mais tarde, Simeão Metafrastes, possivelmente por instigação de Constantino Porfirogeneta, fez uma revisão mais detalhada. Parafraseou cerca de cento e trinta e cinco, manteve outras doze inalteradas e publicou toda a colecção em dez volumes organizados pelo calendário. O seu esforço ganhou aceitação, sobrevivendo cerca de setecentos manuscritos do *menologium* metafrástico, o que significa que um grande número de igrejas e mosteiros os adoptou para uso litúrgico.

O Metafrastes escrevia num grego «adequado», não tão retorcido como o de Nicetas, o *Paflagónio*. Alguns críticos contemporâneos consideraram-no insuficientemente sofisticado, mas outros louvaram-no por ter seguido um curso médio e ter tido êxito ao agradar ao público culto, pela variedade e beleza do seu estilo e por se fazer entender pelos

não instruídos. Aos olhos de Miguel Pselos, a proeza do Metafrastes foi maior do que «todos os eruditos helénicos»⁽³¹⁾. Este estranho juízo traz-nos ao cerne da atitude bizantina para com a literatura. Admitindo que o Metafrastes escrevera em grego aceitável, o que fez, na realidade, foi agarrar num *corpus* de textos que tinham toda a vivacidade e a particularidade de um dado cenário, e reduziu-os a um conjunto de frases feitas. Suprimiu detalhes concretos e parafraseou termos não elegantes. Eram as respostas de um mártir aos seus torturadores insuficientemente resolutas? Ele melhorou-as. Era a disciplina de um monge narrada de uma forma demasiado ingénua? Ele elevou-a ao nível desejado. Poderá ser um exagero dizer que o Metafrastes pressagiu a morte da hagiografia grega, mas certamente contribuiu para a sua castração, enquanto causava também o desaparecimento de muitos textos antigos que parafraseou. É curioso observar que, no século XII, o patriarca Nicolau Muzalon ordenou a destruição da *Vida de São Paraskeve, o Jovem*, com o fundamento de que tinha sido escrita «por algum camponês» em linguagem comum⁽³²⁾.

Temos que resistir à tentação de chegar ao extremo oposto e supor que qualquer texto escrito numa linguagem mais popular é *ipso facto* dotado de mérito literário. A validade desta reserva é demonstrada pelo nosso terceiro exemplo que se refere à literatura bizantina no vernáculo. Desde o movimento romântico, os poucos trabalhos em questão atraíram atenção considerável e ganharam um lugar no *curriculum* normal dos estudos gregos modernos. São certamente de interesse para o filólogo, assim como para o historiador social, mas há que admitir que como literatura são bastante decepcionantes.

Provavelmente, os trabalhos literários iniciais do vernáculo são os chamados poemas prodrómicos, que parecem datar da primeira metade do século XII⁽³³⁾. São atribuídos ao poeta da corte Teodoro Prodromos, daí o seu nome tradicional. A atribuição é contestada, não sendo certo se estamos a lidar com a efusão de vários autores, ou de uma única pessoa que assume disfarces diferentes. Escritos em versos populares de quinze sílabas (*stichos politikos*), os poemas consistem em queixas dirigidas aos imperadores João II e Manuel I, assim como a qualquer outro membro da família comnena. Num caso somos apresentados a um marido dominado pela esposa, noutro ao pai de uma grande família que não pode viver do seu modesto salário, no terceiro a um pobre monge que é tratado duramente pelo seu abade, no quarto a um intelectual esfomeado (já mencionado no capítulo 3). O cenário é o da classe média urbana e as principais

preocupações do autor são com o seu estômago. Tenta ser engraçado introduzindo cenas cómicas com humor disparatado e inventando combinações bizarras de palavras (talvez como paródia aos poetas arcaicos), mas o humor é arruinado por um tom de servilismo monótono e por uma repetição entediante.

A crescente ascendência de modas ocidentais sobre a aristocracia do Período Tardio bizantino, se não sobre o público em geral, reflecte-se num número de romances de cavalaria no vernáculo, de que cinco foram preservados, com um intervalo de datas dos séculos XII ou XIII até ao século XV. Apenas um dos cinco, nomeadamente *Callimachus e Chrysorrhoe* ⁽³⁴⁾, pode ser atribuído a um autor conhecido, a saber, Andronico Paleólogo, primo do imperador Andronico II. A data da sua composição é assim cerca de 1300 d.C. Modelos ocidentais precisos foram identificados por dois dos cinco, a saber, *Phlorios e Platzia Phlore* (uma versão do amplamente difundido *Floire et Blancheflor*), e *Imberios e Margarona* (do francês *Pierre de la Provence et la belle Maguelonne*, ou um precursor do mesmo). Esta é praticamente toda a informação factual que temos à nossa disposição em relação a estes curiosos poemas.

Ao contrário dos romances de amor eruditos do século XII, a que já aludimos, os romances de cavalaria não têm um contexto clássico falso: aqui somos transportados para um mundo distintamente medieval de cavaleiros corajosos, donzelas louras, bruxas, dragões e castelos incontestáveis. No poema que é provavelmente o mais antigo e também o mais atractivo, nomeadamente *Belthandros e Chrysantza* ⁽³⁵⁾, a geografia é suficientemente real. O herói, que é o filho mais novo do imperador bizantino, deixa a sua casa, atravessa a Ásia Menor, que está em mãos turcas, é emboscado ao passar num desfiladeiro de uma montanha na cordilheira do Tauro, atinge Tarso e as fronteiras da Cilícia arménia, e depois continua para Antioquia, onde se apaixona pela filha do rei latino Chrysantza. Todas as indicações adequam-se perfeitamente ao século XII, ou à primeira metade do século XIII. O único elemento de fantasia é o Castelo do Amor situado a dez dias de viagem de Tarso, mas havia vários castelos românticos na Cilícia de que o autor pode ter ouvido falar. No entanto, o que nos interessa aqui não é a geografia, mas o clima cultural do poema. Belthandros é claramente Bertrand, enquanto o seu pai, o imperador, se chama Rodophilos, que soa mais a Rodolfo. O herói de cabelos louros não hesita em se tornar o vassalo (*lizios*) do rei de Antioquia. É um grande caçador e lutador, e nele há uma total ausência de

sentimentos religiosos. De facto, não hesita em ter uma espécie de casamento com a aia da sua amada, um casamento solenizado pelo patriarca de Antioquia. O Castelo do Amor, com as suas estátuas alegóricas, é certamente alheio à tradição bizantina, qualquer que seja a sua origem. Contudo, mais extraordinária é a atitude do poeta para com o amor. Contrariamente ao precedente bizantino, os jovens protagonistas dedicam-se livremente ao sexo pré-marital e, depois de atravessarem um riacho abundante, vagueiam completamente nus durante vários dias. Apenas quando um navio bizantino por acaso os resgata, a princesa é entregue aos cuidados de um eunuco. A mesma luxúria impregna o mais fantástico e mais entediante poema de *Callimachus e Chrysorrhoe*. A heroína é primeiro descoberta pendurada nua pelo cabelo, no Castelo do Dragão, e depois de ter sido salva o Príncipe Encantado perde pouco tempo a consumir a sua paixão, após um banho à *deux*. Esta forma suave de pornografia não tinha, claramente, nada a ver com a «tradição popular» grega: representava os devaneios de uma aristocracia conquistada por costumes e regras ocidentais, mas não suficientemente sensível às qualidades literárias dos romances ocidentais que imitavam de longe. *Belthandros* tem poucos versos bons e relativamente poucos recursos estilísticos: *Callimachus* é quase só verbosidade.

Se ainda não mencionámos até agora o muito mais meritório épico, ou antes romance, de *Digenes Akrites*, isso deve-se à dificuldade em o categorizar quanto à sua forma de produção literária⁽³⁶⁾. Baseia-se em contos heróicos da fronteira oriental, a terra disputada entre Bizâncio e os Árabes, nos séculos IX e X. Na altura em que o poema foi redigido, os contos em questão tinham-se tomado bastante obscuros, mas a investigação moderna conseguiu identificar de várias personagens e acontecimentos históricos, não todos do mesmo período, mas pertencentes a várias camadas, uma das quais era certamente associada às guerras paulicianas e outra à reconquista bizantina no século seguinte. Se os eruditos tivessem tido menos sucesso em identificar os antepassados literários do poema, não seria certamente por falta de tentativas. Foram apresentadas numerosas teorias, nenhuma delas totalmente convincente. A principal dificuldade provém do facto de possuímos cinco versões gregas divergentes, assim como fragmentos de uma versão russa. A reconstrução do original *Digeneid* que, de acordo com alguns eruditos, data, pelo menos em parte, dos anos 934-944, envolve por isso uma margem de conjectura considerável. A opinião também se divide quanto ao facto de o hipotético *Digeneid* ter sido escrito

numa linguagem popular ou, como parece mais provável, literária. A mais satisfatória e consistente das versões gregas, a de Grottaferrata (quase com quatro mil linhas de extensão), não pode ser anterior a meados do século XI, sendo certamente o trabalho de um autor com alguma educação, pois conhecia não só a Bíblia e alguns refrães patrísticos, mas também os romances de Aquiles Taciano e Heliodoro. A popularidade de tais romances antigos, no século XI, é atestada por Miguel Pselos⁽³⁷⁾, e vimos que existia uma cópia de Aquiles Taciano na biblioteca de Eustáquio Boilas, localizada em Osrhoene, por outras palavras, na mesma região onde *Digeneid* parece ter sido composto.

O *Digenes* de Grottaferrata é feito de dois contos de origem e data diferentes, o do emir árabe que casa com uma nobre bizantina e se converte ao cristianismo, e o do seu filho Basílio Digenes Akrites. Este, quando cresce, torna-se uma espécie de barão de fronteira, foge com a adorável Eudocia Ducaena com quem casa, e passa a vida a lutar com ladrões (*apelatai*) e animais selvagens. Finalmente, constrói para si próprio um esplêndido palácio perto do rio Eufrates, onde morre ainda na flor da juventude. Basílio não é um general bizantino, mas um senhor independente, um herói com força de super-homem e perícia, que repetidamente derrota todos os exércitos sozinho. É arriscado pronunciarmo-nos sobre as qualidades literárias de um poema que se acredita ser bastante obscuro nas suas várias redacções. No texto de Grottaferrata, a dicção é muitas vezes prosaica e há muita moralização. Também a acção tende a ser obscura ou inconsistente. Por exemplo, somos informados, perto do final (VII, 201ff.), que Digenes havia subjugado os Árabes e trazido paz às terras romanas, quando nada do género havia sido mencionado antes. Numa história que, caso contrário, tem falta de elementos sobrenaturais, é surpreendente ser de repente confrontado com uma serpente que assumiu a forma humana e depois desenvolve três cabeças. A bética Maximô, descendente das amazonas que Alexandre, o Grande, havia trazido da terra dos Brâmanes, resume uma estranha figura num mundo que é, excepto para ela, povoado por homens e mulheres. E as infidelidades do herói, apesar de desculpadas até certo ponto, são integradas na intriga de forma inadequada. Apesar dos seus muitos defeitos, *Digenes Akrites* dá-nos, contudo, um vislumbre de um cenário verdadeiramente heróico que contrasta fortemente com as fantasias anémicas dos romances de cavalaria.

Os poucos exemplos que nos chegaram não formam, seguramente, uma base suficiente para podermos tecer um juízo sobre a literatura bizan-

tina como um todo, apesar de acreditarmos que ficamos, no mínimo, com uma pequena ideia. Para um observador moderno esta literatura parece deficiente em muitos aspectos. Contém uma grande quantidade de versos, mas quase nenhuma poesia e nenhum trabalho dramático. Apresenta ironia, muitas vezes ríspida, mas praticamente nenhum humor. Com muito poucas excepções, não retrata o amor, a não ser o amor sagrado ou parental. Não faz uso de linguagem irreverente nem de *joie de vivre*. A literatura bizantina é solene, até sombria, no tom, e apresenta-se, provavelmente, no seu melhor quando descreve a morte, catástrofes e a instabilidade da existência humana.

É habitual sustentar que o grande feito dos homens de letras bizantinos não está na criação de trabalhos originais, mas na preservação de heranças clássicas. É um facto inegável que a principal parte da literatura grega antiga, ainda existente, nos chegou através de Bizâncio. Também é verdade dizer que a preservação não é um processo passivo: implicava a recolha de livros, a sua cópia e edição. Necessitava da escrita de comentários, compilação de glossários e enciclopédias. A *Bibliotheca* de Fócio, a *Antologia Grega*, a *Excerpta* de Constantino Porfirogeneta, a *Souda*, os comentários homéricos de Eustáquio representam grandes feitos de erudição, assim como os esforços dos filólogos paleólogos como Maximus Planudes e Demetrius Triclinius. Então, porque é que os Bizantinos, que prestaram tanta atenção aos clássicos pagãos, nunca compreenderam o seu espírito? A culpa foi atribuída à Igreja, ou monacato, em autocracia. Não se acredita que qualquer destes factores seja suficiente para explicar a impenetrabilidade peculiar da mente medieval a um conjunto de ideias e valores que considerava externos, fracos e obsoletos. Contudo, pode ser mais proveitoso procurar uma resposta em algumas das considerações que foram fornecidas no início deste capítulo. Mudanças fundamentais nas atitudes e mentalidades raramente ocorrem sem as respectivas mudanças nas estruturas sociais. A sociedade bizantina poder-se-ia ter transformado, e a geração de Pselos dá-nos alguma razão para supor que os seus hábitos intelectuais, incluindo a sua relação com os clássicos, poderiam ter evoluído numa nova direcção. Infelizmente, os acontecimentos decidiram de outra forma.

Capítulo 14

Arte e Architectura

É justo dizer que a arte é a parte da herança bizantina que exerce sobre nós uma atracção imediata. Esta afirmação não seria verdadeira há cem anos, e se o é hoje, é porque o nosso próprio gosto estético deixou o naturalismo em direcção à abstracção parcial ou mesmo total. Como Robert Byron escreveu, em 1930: «Das numerosas culturas europeias, cujos monumentos os nossos gostos consideram grandes, a arte representativa bizantina foi a primeira a descobrir aqueles fenómenos compreendidos do princípio da interpretação, em vez da reprodução, que nos nossos dias apoia toda a expressão artística»⁽¹⁾. Por razões completamente diferentes, os artefactos bizantinos foram também muito apreciados na Idade Média. O erudito árabe al-Djahiz (século IX), embora comentasse que os Bizantinos não tinham ciência nem literatura, gostava bastante dos seus trabalhos de carpintaria, escultura e têxteis. «Os antigos Gregos», conclui, «eram homens de grande cultura, enquanto os Bizantinos são artesãos»⁽²⁾.

Em oposição à sua apreciação agora difundida, uma compreensão adequada dos Bizantinos, a qual deverá residir no seu desenvolvimento e na sua ligação aos factores históricos e sociais, não foi ainda totalmente alcançada. Para isto há muitas razões. Em primeiro lugar, a arte bizantina,

como a literatura, era inegavelmente muito conservadora. Uma vez que evoluiu lentamente, a datação da sua *oeuvre* raramente é um assunto fácil, especialmente tendo em conta o facto de a grande maioria dos objectos e edifícios não ter datas. Segundo, a arte bizantina era anónima e impessoal. De qualquer forma, na arte da Europa Ocidental, desde a Idade Média, personalidades individuais atraem muita da nossa atenção, de modo que a história da arte europeia não se preocupa apenas com a evolução das formas – é também a história das pessoas que viveram vidas conhecidas, que introduziram inovações, que exprimiram as suas opiniões sobre arte, que exerceram influência sobre outros artistas conhecidos. Nada do género se aplicou à arte bizantina. Em Bizâncio, os artistas eram olhados como artesãos e não se interessavam pelo registo dos seus nomes ou das suas personalidades. O primeiro e único pintor bizantino conhecido é Teófanos, o Grego, activo na Rússia no final do século XIV e início do século XV. No que diz respeito aos arquitectos, nenhum é mencionado pelo nome depois de Antémio e Isidoro, os construtores da Santa Sofia justiniana. A nossa terceira dificuldade resulta da quase ausência de crítica artística bizantina, a falta de literatura que poderia ter discutido, ou avaliado, trabalhos de arte em termos que não fossem puramente retóricos. A nossa última e talvez mais séria dificuldade prende-se com o modo como a arte bizantina é apenas preservada em fragmentos. A devastação a que a maior parte das terras bizantinas foi sujeita, ao longo dos séculos, não apenas eliminou muitas criações artísticas bizantinas, mas também determinou aquilo a que se pode chamar o padrão de preservação. A destruição de monumentos foi mais sistemática no centro do Império, em Constantinopla, na Ásia Menor e na Trácia, do que ao longo da periferia como, por exemplo, na Itália, na Grécia, na Macedónia jugoslava e em partes da Síria e do Chipre. Daqui sucede que a arte bizantina é mais bem conhecida nas suas manifestações provinciais do que metropolitanas. Outro aspecto da destruição é que afectou os monumentos seculares mais gravemente do que os religiosos, uma vez que, depois da conquista otomana, as igrejas tiveram uma oportunidade de permanecer nas mãos das comunidades cristãs, ou então foram, por vezes, preservadas sendo convertidas em mesquitas. Um outro resultado do processo destrutivo é a importância relativa das artes menores na colecção de obras remanescente da produção artística bizantina. Enquanto os edifícios e decorações murais eram derrubados, os objectos portáteis de valor, tais como trabalho de ourives, lustres, entalhes de marfim e manuscritos iluminados, tendiam a

migrar para a Europa Ocidental, onde sobreviveram em tesouros públicos de catedrais e museus.

Para além destas dificuldades objectivas, foram levantados outros obstáculos pelos mesmos eruditos que, nos últimos cem anos, tinham feito tanto para descobrir e registar a *disjecta membra* da arte bizantina. Não queremos depreciar a sua proeza. Foram feitos grandes progressos, tanto na exploração artística como no estudo de artefactos portáteis. Em 1886-1891, um dos criadores da história da arte bizantina, N. P. Kondakov, publicou, numa tradução francesa, a sua *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*. A limitação expressa no título devia-se ao facto de, na altura, se saber muito pouco sobre a pintura monumental bizantina. Hoje em dia já não é o caso: extensas séries de frescos e mosaicos foram descobertos por toda a parte nos Balcãs, Rússia, Capadócia, Ponto, Cáucaso e Chipre. Progressos semelhantes, ou mesmo maiores, foram feitos noutros campos. Mas enquanto o nosso conhecimento cresceu, enormemente, e continua a crescer, deve admitir-se que a interpretação dos dados acumulados nem sempre avançou em direcções sensatas. Foi despendido demasiado esforço a debater assuntos irreais: por exemplo, se as origens da arte bizantina devem ser procuradas no Oriente ou no Ocidente, e se no Oriente, se os impulsos decisivos vêm de Alexandria ou de Antioquia, ou da Mesopotâmia, ou de outro local na Ásia Central. Todos os tipos de «escolas» foram inventados e vários objectos não documentados foram em determinada altura atribuídos a uma escola, depois a outra. Foi postulada uma sucessão de «renascimentos». O que não foi suficientemente compreendido é que a arte bizantina seguiu em grande parte a mesma linha de desenvolvimento que a literatura bizantina e, de facto, todas as outras manifestações da cultura bizantina. No levantamento breve que se segue tentaremos apresentá-la, o máximo possível, numa perspectiva histórica.

Ao falarmos da arte bizantina do Período Inicial ou da arte cristã inicial (que vem a ser quase a mesma coisa), temos que nos lembrar que queremos dizer a arte do Império Romano tardio, adaptada às necessidades da Igreja. Pode ser que a oposição dos cristãos primitivos à representação artística tenha sido excessivamente exagerada pelos historiadores; mesmo assim, não se pode dizer que tinham um programa artístico. O ensino de Jesus, ao contrário do de Mani, não foi transmitido com a ajuda de imagens. O problema de uma arte cristã colocou-se pela primeira vez na altura da conversão de Constantino, quando o próprio imperador,

os seus parentes e membros do alto clero (que, como já vimos, se tornaram de repente muito ricos) começaram a erigir esplêndidas igrejas. Para a sua forma arquitectural foi rapidamente descoberta uma fórmula (de facto, pode até ter preexistido): esta era a basílica, uma entrada em forma de colunata rectangular com um palco elevado, ou *bema*, numa das pontas. Adaptada de um tipo de edifício amplamente usado no mundo romano para uma variedade de fins judiciais, comerciais, militares e cerimoniais, a basílica cristã foi desenhada para satisfazer os requisitos da *synaxis*: a nave espaçosa para albergar a assembleia de fiéis, enquanto a *bema* elevada era para o clero, com a cadeira do bispo colocada no centro. Proporcionava-se uma mesa para o sacrifício da eucaristia e outra para as oferendas dos fiéis. Embora a armação arquitectural da igreja não tenha criado qualquer dificuldade inerente, o inverso era verdade para a decoração.

Certamente, mesmo antes do reinado de Constantino, os cristãos tinham adoptado certas fórmulas pictóricas, tais como as que se vêem nas decorações das primeiras catacumbas, em sarcófagos e na Capela de Dura-Europos, no Eufrates. Executadas no estilo corrente da pintura e escultura romanas, eram pequenas vinhetas ilustrando, com a máxima economia, um número de episódios cruciais do Antigo e do Novo Testamento, que estavam relacionados com os temas da salvação e da vida depois da morte. Estas vinhetas, muitas vezes enigmáticas no seu significado, não eram, contudo, apropriadas para decorar as enormes paredes oferecidas pelas abundantes fundações do período de Constantino. No início, não parece ter sido encontrada nenhuma solução satisfatória. As composições abreviadas de arte das catacumbas foram conservadas e enriquecidas com motivos de apoio intrincados; em relação ao resto, introduziu-se assuntos «neutros» do repertório secular, tais como cenas de caça e pesca, ou simplesmente grandes quantidades de decorações com plantas. É, com efeito, o que encontramos nos escassos monumentos que sobreviveram quanto à decoração de meados do século IV – por exemplo, no mausoléu de Santa Constança, em Roma, e, possivelmente, o de Constâncio I, em Centcelles, perto de Tarragona. Parece que apenas no final do século se chegou a uma abordagem mais racional na decoração das igrejas, recorrendo-se aos ciclos bíblicos, sequências de ilustrações mais ou menos intrincadas, que se justificavam como consistindo em instruções para os iletrados. A mudança para uma arte cristã narrativa é documentada na carta de São Nilo, de cerca de 400 d.C.⁽³⁾, mas o

monumento mais antigo que sobreviveu, incorporando a ~~uma das~~ *passagem* é Santa Maria Maior em Roma (c. 445 d.C.).

Isto leva-nos ao assunto da iconografia cristã que viria a ter uma ~~parte~~ *passagem* tão importante na história da arte bizantina. Já na ~~passagem do século III~~ *passagem* para o século IV encontramos um grau razoável de consistência na representação de cenas bíblicas em monumentos amplamente ~~separados~~ *separados* no espaço: a Queda do Homem, o Sacrifício de Isaac e a Passagem do Mar Vermelho são reproduzidos em Dura-Europos, numa forma reconhecidamente semelhante à das catacumbas de Roma. No caso de ~~imagens do~~ *imagens* do Antigo Testamento, é provável que a sua iconografia derive de fontes judaicas, talvez de manuscritos bíblicos ilustrados. A situação era naturalmente diferente no caso do Novo Testamento, que adquiriu a sua forma canónica apenas perto de 200 d.C. No século III já se encontram representações dos milagres de Cristo, embora numa forma muito esquemática, mas uma elaboração mais completa da iconografia do Novo Testamento parece ter sido alcançada apenas nos séculos IV e V. O exemplo mais antigo que sobreviveu de um ciclo extenso do Novo Testamento, num contexto de monumento, está na Igreja de Santo Apolinário Novo, em Ravena (c. 500 d.C.); os mais antigos manuscritos ilustrados existentes dos Evangelhos são do século VI: o *Códice Rossanensis*, o fragmento Sinop (agora em Paris) e o *Códice da Rábula Sirlaca* (agora em Florença). O que é relevante para a história subsequente da arte bizantina é o facto de os ciclos completos das ilustrações, tanto do Antigo como do Novo Testamento, quaisquer que sejam a sua origem e data precisas, terem sido estabelecidos de forma oficial cerca de 500 d.C., o mais tardar. Há provas que mostram que os ciclos hagiográficos também foram elaborados entre os séculos IV e VI para decorar as paredes dos santuários dos mártires. Todo este *corpus* de material pictórico, de que tão pouco sobrevive hoje, deve ter tido a mesma importância na Idade Média que a literatura patristica em relação aos teólogos e pregadores tardios. Forneceu um padrão de referência e um grupo de lugares-comuns.

O feito artístico dos séculos IV e V está na criação de uma arte que era cristã, tanto no conteúdo como no propósito. Este período também coincidiu com uma tendência estilística independente do cristianismo e que pode ser melhor descrita como uma arte greco-romana mais descentralizada. Os antecedentes deste desenvolvimento podem ser traçados desde os séculos I e II d.C., por exemplo, na escultura funerária de Palmira e nas pinturas e entalhes pagãos de Dura-Europos. A predominância de oma-

mentos, o abandono gradual da terceira dimensão, a frontalidade das figuras humanas e o desprezo pela escala – estes são os traços, particularmente evidentes, em muito do trabalho provincial do Período Tardio imperial. A manutenção de padrões clássicos dependia da clientela enriquecida, por um lado, e de uma tradição artística de artesãos de alto nível, por outro: ambas desapareceram na sequência de guerras civis e de crises económicas do século III. A legislação do século IV reconhece a escassez dos arquitectos e dos artesãos dotados, cujo recrutamento teve que ser encorajado por meio de bolsas de estudo do Estado e pela concessão de várias regalias⁽⁴⁾. Tais medidas, mesmo sob as melhores condições, requerem um período de tempo antes de darem frutos, ao passo que o ambicioso programa de construção de Constantino e dos seus sucessores precisava de um fornecimento imediato de todos os tipos de artesãos em grande número. O resultado foi uma construção de má qualidade e um tipo de decoração que, apesar de toda a sua pretensão, revelou com clareza o seu provincianismo e a incompetência dos seus criadores. Os pórfiros «Tetrarcas», em Veneza, que como se sabe agora foram trazidos de Constantinopla, oferecem uma boa ilustração do que era considerado apropriado na arte de fazer retratos imperiais no período de Constantino.

Juntamente com o declínio do artesanato tradicional apareceu um crescente pedido de ostentação, pompa e brilho. Aqui a corte imperial estabeleceu o tom: o conjunto teatral, o mármore e o mosaico, as tapeçarias púrpura, o ritual solene das audiências, entradas e saídas, a riqueza extravagante das roupas. Havia uma arte de propaganda imperial com a sua própria iconografia: o imperador sempre triunfante, maior do que o tamanho natural, como que petrificado numa dada pose, recebendo tributos, distribuindo honrarias, pisando os pescoços do inimigo, presidindo a jogos públicos. O que era apropriado ao imperador terreno era igualmente apropriado a Cristo, e por isso a arte da Igreja não hesitou em ir buscar a arte preexistente da corte. O *Bom Pastor*, no mausoléu de Gala Placídia, em Ravena, já não está vestido como um pastor: usa uma túnica púrpura com riscas douradas. Na Igreja de Santa Pudenciana, em Roma (c. 400 d.C.), Cristo, em trajes esplêndidos, está entronizado numa êxedra semicircular e recebe a aclamação dos apóstolos. Noutros locais Ele pisa a víbora e o basilisco, como o imperador pisou os inimigos prostrados, ou recebe a oferenda de coroas de ouro dos Seus discípulos e santos. Pode ver-se nas representações artísticas um crescente uso de brilho que se acentua até que

o fundo das composições se torna uma massa de ouro sólida, como na cúpula em mosaico da rotunda em Tessalonica, possivelmente de meados do século V.

Se a arte dos séculos IV e V pode ser vista em termos de uma degradação do estilo clássico, tal padrão já não é adequado para julgar a arte da época justiniana. Numa data não longe de 500 d.C. ocorreu uma alteração estética. Ainda não estamos em posição de explicar como, ou por que razão, mas há indicações de que o novo estilo foi deliberadamente introduzido e nos círculos mais elevados da sociedade. O desenvolvimento da escultura ornamental e do capitel, em particular, fornece uma boa ilustração deste fenómeno. Deve explicar-se que as pedreiras de mármore de Proconnesus, no mar de Mármara, prosseguiram um activo negócio de exportação, e que artigos já preparados, tais como capitéis, lajes de parapeitos, púlpitos e outros, eram enviados para todas as partes do Império, incluindo o Ocidente. Não interessa quem os desenhava, eram considerados como algo de grande qualidade, e certamente estabeleceram a nova moda em muitas terras distantes. Até bem dentro do século V, os ateliês estatais do Proconnesus aderiram aos tipos de capitel tradicional, nomeadamente, o coríntio (ou compósito) e o jónico. Independentemente de as folhas de acanto e as volutas se tornarem pouco clássicas, as formas básicas foram mantidas. A partir de cerca de 500 d.C. encontra-se uma forma inteiramente nova, a imposta, decorada com um padrão global, às vezes profundamente entalhada, parecendo uma fita num fundo escuro. Uma linguagem totalmente nova em termos de ornamentos emerge nesta altura, e o melhor local para a estudar é na Igreja de São Polyeuctus, em Istambul (c. 524-527)⁽⁵⁾. Era uma igreja muito grande (cerca de cinquenta metros quadrados), provavelmente com cúpula, mas a superestrutura desapareceu completamente, deixando apenas as suas fundações e um grande número de elementos esculpidos em mármore do Proconnesus. A última mostra a mais desconcertante variedade de ornamentos: pavões com a cauda expandida, palmeiras estilizadas, palmeiras-anãs de tipo sassânida, plantas trepadeiras em forma de voluta, trabalho de cestaria, vasos com vegetais de formas estranhas a crescer. O efeito total deve ter sido esmagadoramente opulento, talvez não inteiramente harmonioso; de qualquer forma, representou uma quebra consciente com a tradição clássica. Há dois factos importantes a reter sobre São Polyeuctus – primeiro, que fora encomendada pela princesa juliana Anícia, uma das mais aristocráticas e, possivelmente, a mulher mais rica que vivia então em

Constantinopla; segundo, que fora construída cerca de menos de uma década antes de Santa Sofia.

Os arquitectos e decoradores de Santa Sofia (532-537) terão tido conhecimento de São Polyeuctus e parecem ter escolhido uma abordagem mais moderada. Não há necessidade de falar da esplêndida Catedral justiniana, pois já foi suficientemente descrita e discutida. Para mais, o edifício chegou aos nossos tempos quase intacto. O visitante só precisa de se lembrar que a cúpula original era mais baixa do que a actual cerca de seis metros, de modo que a curvatura do tecto formava uma cobertura mais contínua e produzia um efeito mais ousado; e que a iluminação interior era mais forte do que hoje, pois as paredes laterais (*tympana*) da nave parecem ter sido rasgadas por grandes janelas. Deverá ter também em consideração a vastidão do mosaico dourado (agora apenas preservado em fragmentos) e o esplendor do mobiliário, todo revestido a folha de prata – o resguardo da capela-mor, o dossel sobre a mesa do altar, os assentos em arco para o clero na abside e o monumental púlpito no meio da nave. Ao contemplarmos hoje a estrutura vazia, não podemos deixar de notar que também Santa Sofia é fundamentalmente um edifício não clássico. A sugestão ténue da forma de basílica é a principal concessão à tradição, mas as perspectivas do interior curvam em formas estranhas; as colunas são de tamanho e proporções diferentes; a sequência superior foi intencionalmente construída de modo a não alinhar com a inferior; os capitéis são do tipo imposta entalhados; e a decoração original do mosaico, tanto quanto se pode dizer, não tinha qualquer figura e imitava o efeito de sedas cintilantes, avivadas com padrões abstractos. Os observadores do século XVIII não estavam totalmente enganados ao descreverem Santa Sofia como «gótica».

Há outros sinais de ruptura deliberada com o passado do período justiniano. Enquanto a basílica ainda permanecia o tipo mais comum de igreja nas províncias, os edifícios prestigiados tendiam cada vez mais a ter cúpula, como São Vitale, em Ravena (c. 530-545), e São Sérgio e São Baco em Constantinopla (c. 531-536). O pavimento axadrezado, que tinha sido praticamente *de rigueur* nas igrejas do Período Inicial bizantino, foi substituído em Santa Sofia por grandes blocos de mármore; não estava destinado a ser recuperado séculos mais tarde. O entablamento horizontal faz a sua última aparição em São Sérgio e em São Baco. Em relação à pintura monumental, é difícil discernir uma tendência clara nos trabalhos ainda existentes. Talvez a aproximação mais chegada da arte do capitel

seja fornecida pelo mosaico da abside da Transfiguração no monte Sinai, que data dos últimos anos do reinado de Justiniano. Com o seu sólido fundo de ouro e figuras angulares suspensas no espaço, produz um efeito de abstracção hipnótica.

Pode dizer-se, por isso, que um estilo distintamente bizantino tinha aparecido no século VI sem, todavia, desalojar totalmente o que restava da tradição clássica. Se o mosaico do monte Sinai, com a sua completa eliminação de paisagem, era «progressivo», os de São Vitale, em Ravena, eram conservadores: pois, no último monumento, as composições no presbitério ainda se empenham no naturalismo. As figuras são sólidas e têm um cenário «real» de céu, rochas e árvores. Mesmo os retratos mais formais de Justiniano e de Teodora são feitos para sugerir uma acção que está a decorrer num espaço tridimensional. Podemos a princípio não notar que Justiniano e os seus acompanhantes são representados a caminhar, e não parados, mas não se pode deixar de observar que a procissão tem lugar no interior, sob um tecto em forma de arca. A coexistência do velho e do novo, do naturalismo (independentemente de ser apresentado de forma desajeitada) e da abstracção era o produto de uma sociedade que apresentava ela própria contrastes semelhantes. O historiador Procópio, que bebia nos ideais da Antiguidade, e João de Amida, cuja perspectiva era essencialmente medieval, viveram no mesmo mundo.

A fusão dos dois opostos não parece ter sido alcançada no século e meio que separa a morte de Justiniano da explosão da iconoclastia, apesar de se poder referir que este longo período é muito pouco conhecido pelas suas manifestações artísticas. Segundo a perspectiva de alguns eruditos a idade em questão foi marcada pela crescente importância de ícones, e nisto são apoiados pela prova de textos. É, por isso, tentador atribuir ao final do século VI e século VII o pequeno número de ícones preservados em encaustica, especialmente os esplêndidos exemplares do monte Sinai, que parecem expressar a mesma intensidade de sentimento religioso que encontramos em histórias contemporâneas de milagres ornamentados por ícones. Infelizmente, estas pinturas notáveis não estão datadas, sendo possível que algumas delas possam remontar ao tempo de Justiniano. Não há, todavia, razão para duvidar da data do século VII relativamente a um exemplo muito citado do estilo «icónico», a saber, o mosaico de São Demétrio ladeado por doadores, na igreja do mesmo santo em Tessalonica. O protector celestial que salvou a sua cidade dos ataques dos Bárbaros ergue-se aqui em toda a sua magnificência imaterial e imóvel,

adequadamente assinalado pela rigidez geométrica do seu traje cerimonial luminoso. No entanto, seriam os próprios Bizantinos sensíveis à distinção que fizemos entre os estilos naturalistas e «simbólicos»? Uma leitura dos textos relevantes sugere que não. Aos seus olhos, um ícone era um retrato real que transmitia completamente o aspecto físico da personagem sagrada representada. Nesta ligação temos que citar o Cànone 82 do Concílio Quinissexto (692) (6). Ao censurar o velho hábito de representar Cristo sob a forma de um cordeiro e recomendar que Ele deveria ser, em vez disso, representado na forma humana, opõe-se à simbologia (*typos*) da imagem. Argumenta que esta simbologia teria sido apropriada à Antiga Lei, quando a Verdade podia ser mostrada apenas por sinais e sombras ténues, ao passo que a Nova Lei não precisava de simbologia: Verdade e Graça estavam lá, para todos verem, na forma humana de Cristo. A mesma ideia foi mais tarde repetida e elaborada no Sínodo Ortodoxo de 843. Considerar, por isso, a arte religiosa bizantina como simbólica revela um grave mal-entendido: pelo contrário, procurava ser explícita, literal, até mesmo realista.

A sobrevivência simultânea da tradição helénica do naturalismo está documentada através de alguns exemplos pertencentes à esfera secular. Aqui deve mencionar-se, em primeiro lugar, o pavimento de mosaico do palácio imperial de Constantinopla que, a acreditar nas provas arqueológicas, deve ser posterior ao tempo de Justiniano. Este pavimento constituía o limite de um vasto pátio com colunatas, englobando uma grande variedade de vinhetas dispostas num fundo branco. O tema é retirado da vida rural: caça de animais, camponeses lavrando a terra, jogos de crianças, uma mãe a dar de mamar, um pescador, um urso a matar uma ovelha, um macaco a trepar a uma árvore, etc. A reprodução de figuras humanas, animais e árvores é tão extraordinariamente expressiva, os efeitos coloridos tão variados e subtils, que muitos eruditos insistiram em atribuir o mosaico a um período muito anterior. Contudo, o pavimento do palácio não é um exemplo isolado da sobrevivência do classicismo: outro é fornecido por um número considerável de gravuras de prata que continuaram a ser produzidas até cerca de meados do século VII, e que podem ser datadas com precisão graças à marca que apresentam. Estes objectos não são apenas antigos em estilo: muitos deles são decorados com assuntos retirados da mitologia pagã, tais como Meleagro e Atalanta, Posídon, Sileno e Ménades.

Quando o Império Bizantino inicial chegou ao fim, deixou, pois, um legado complexo e não assimilado, produzido, por um lado, por um

classicismo de certa forma degradado e, por outro, por um estilo mais abstracto e decorativo. É importante perceber que estes não correspondiam às esferas seculares e religiosas, respectivamente. Pelo contrário, colocava-se permanentemente um certo grau de classicismo no corpo da ilustração bíblica e hagiográfica que tinha atingido, como vimos, uma forma canónica no início do século VI. Isto explica o facto, um pouco estranho no início, de no Período Tardio bizantino o nível mais alto de classicismo estar associado ao tema religioso tradicional.

A história da arte bizantina, desde cerca de 650 até cerca de 850, é bastante omissa. Algumas deduções relativas à arte de Constantinopla, na passagem do século VIII, podem talvez ser efectuadas a partir dos mosaicos e frescos, agora apenas preservados em fragmentos, executados em Roma para o papa João VII (705-707). O padrão artístico da cunhagem de ouro imperial foi na verdade aperfeiçoado, numa imitação directa dos tipos dos séculos V e VI, sob Constantino IV, especialmente nos seus últimos anos (681-685), tendo-se mantido um bom nível sob Justiniano II, o primeiro imperador a colocar uma imagem de Cristo nas suas moedas. Estas manifestações não nos deverão surpreender, uma vez que correspondem ao breve período de euforia e consolidação que se seguiu ao fracasso do ataque árabe a Constantinopla.

O impacto da iconoclastia na arte tem que ser avaliado mais na base de provas textuais do que de monumentos existentes. Dera-se, certamente, uma vasta destruição de trabalhos anteriores comportando representações religiosas: foram queimados ícones portáteis, pinturas de muros e mosaicos raspados ou caiados, gravuras litúrgicas derretidas, manuscritos iluminados mutilados. Não podemos, obviamente, imaginar que esta destruição fora levada a cabo com a crueldade sistemática de um Estado policial moderno. Por exemplo, ficamos surpreendidos ao saber que alguns mosaicos e pinturas do palácio patriarcal de Constantinopla, o centro nevrálgico da iconoclastia, só foram removidos em 768, quarenta anos depois da promulgação da sua proibição⁽⁷⁾. Em Tessalonica, os mosaicos de São Demétrio não parecem ter sido molestados, mas o mosaico da abside de Monê Latomou (Hosios David), na mesma cidade, foi escondido atrás de uma cobertura protectora. Em geral, parece-nos que a destruição foi mais severa em Constantinopla e na Ásia Menor ou, por outras palavras, em áreas que estavam sob um controlo governativo eficaz. Os iconoclastas não conseguiram erradicar todos os traços da arte religiosa do cristianismo primitivo no Oriente, mas certamente diminuíram o seu volume.

Ao desenvolver uma forma substituta de decoração de igrejas, os iconoclastas confiaram nos motivos «neutros». Na famosa Igreja de Blachernae, em Constantinopla, ergueram imagens de árvores e vários animais, incluindo garças, corvos e pavões, rodeados por ornatos espiralados de folhas de hera; ao fazê-lo, foram acusados pelos seus oponentes de transformar a casa de Deus numa loja de fruta e num aviário⁽⁸⁾. Assim, consciente ou inconscientemente, voltaram ao tipo de decoração que havia sido usada nas igrejas no século IV. Os iconoclastas também deram mais ênfase ao ícone da cruz. Na Igreja de Santa Irene, em Constantinopla, reconstruída depois do terramoto de 740, uma cruz simples, numa base em escada, ocupa a semicúpula da abside – trata-se do mesmo desenho que os imperadores iconoclastas usavam, de forma consistente, na sua cunhagem. Cruzes semelhantes também existiam nas absides de Santa Sofia, em Tessalonica, e na Igreja da Dormição, em Niceia (destruída em 1922). Em ambos os casos a cruz foi mais tarde substituída por uma figura da Virgem e do Menino. Algumas capelas rústicas na Capadócia, e noutros locais, exibem uma decoração sem figuras, consistindo em cruzes e uma variedade de motivos ornamentais, incluindo animais e plantas. Estes foram muitas vezes atribuídos ao período iconoclasta, apesar de na maior parte dos casos a sua data ser um pouco incerta.

Embora se opusessem ao uso de figuras humanas na arte religiosa, os iconoclastas são conhecidos como tendo tolerado, e até encorajado, as representações seculares tais como as cenas de caça e de hipódromo. Um exemplo disto foi fornecido por um monumento chamado Milion, um arco monumental, em Constantinopla, que marcava o ponto inicial da grande auto-estrada que atravessava a península Balcânica. Este monumento fora decorado com imagens dos seis concílios ecuménicos, que haviam sido apagadas por Constantino V e substituídas por uma representação do seu cocheiro favorito⁽⁹⁾. Temas seculares figuravam também, de forma proeminente, nos esplêndidos edifícios que foram construídos no palácio pelo imperador Teófilo: imagens de escudos e outras armas, de animais, árvores e homens a apanhar fruta, são especificamente mencionados⁽¹⁰⁾. Uma distinção semelhante, entre arte religiosa e secular, foi mantida pelos califas omíadas de Damasco: enquanto a representação de todos os seres humanos, e até de animais, era excluída das mesquitas, os palácios dos príncipes eram livremente decorados com pinturas, mosaicos e esculturas com efígies de governadores e cortesãos, imagens de caçadas e banquetes,

de músicos e até de mulheres nuas. Enquanto a jurisdição do califa permaneceu na Síria, a arte da corte árabe e dos imperadores iconoclastas parece ter fluído em canais paralelos.

A contribuição mais significativa do período iconoclasta para o desenvolvimento da arte bizantina está, contudo, na formulação de uma teoria exacta e de uma motivação para a pintura religiosa. Durante um século inteiro as melhores mentes de Bizâncio debruçaram-se sobre este problema; e enquanto que os escritos dos teóricos iconoclastas foram destruídos, os dos seus oponentes ortodoxos – dos patriarcas Germano e Nicéforo, de São João Damasceno e de São Teodoro, o *Estudita* – enchem muitos volumes. O debate foi conduzido num plano teológico e filosófico e centrado em questões tais como a autoridade bíblica e patrística, a relação entre imagem e arquétipo (a pessoa nele representada) e, especialmente, a admissibilidade de representar Cristo, que era tanto Deus como homem. A conclusão a que finalmente se chegou, era que cada um tinha o direito de retratar tais personagens sagradas como tinham na realidade aparecido na terra na forma visível: Cristo porque era um homem completo, os santos, e até mesmo os anjos, porque eles próprios se manifestavam numa forma humana em várias ocasiões; mas não Deus, o Pai, nem a Santíssima Trindade. Também se declarara que a imagem diferia do seu arquétipo no que diz respeito à «essência» ou «substância» (*ousia*), mas que era idêntica em relação à «pessoa» (*hypostasis*). Era como a impressão de um anel de sinete ou o reflexo num espelho. Por outras palavras, o ícone era considerado um retrato verdadeiro e exacto.

Uma consequência inevitável desta definição era a imutabilidade dos tipos iconográficos: o artista não tinha liberdade para alterar as características aceites deste ou daquele santo. Mas a definição também implicava outra coisa, nomeadamente a validade dos tipos iconográficos. Em toda a literatura do período iconoclasta ninguém, pelo que se sabe, pensou em colocar a questão prática: como saber se o ícone é uma cópia? Por exemplo, qual a prova que temos de que São Pedro tinha um nariz aquilino e cabelo encaracolado grisalho? Mesmo que tivesse, bastaria retratar um homem com um nariz aquilino e cabelo encaracolado grisalho para obter a cópia exacta de São Pedro? A incapacidade dos Bizantinos colocarem tais perguntas e o facto de verem o problema do ícone noutros termos que não teológicos revelam uma verdade geral sobre a sua intuição artística. A sua arte era indiferente ao individual e ao particular. Algumas distinções principais, tais como a cor do cabelo, o comprimento e a

forma da barba, detalhes da roupa e a autenticação das inscrições, eram consideradas suficientes para estabelecer uma identidade. Não é por isso de admirar que a arte bizantina nunca tenha produzido nenhum retrato real.

A restauração da adoração de ícones, entre 780 e 814, foi demasiado transitória para deixar quaisquer resultados duradouros. Apenas depois da liquidação final da iconoclastia, em 843, se fez um esforço maior para recriar a arte religiosa. A tarefa não podia ter sido fácil, uma vez que a tradição de pintura sagrada havia sido quebrada. Para ter a certeza, o regime razoavelmente tolerante de Miguel II e Teófilo não conseguiu evitar que alguns homens determinados pintassem, sub-repticiamente, ícones ou manuscritos ilustrados, mas, mesmo assim, quando o pintor Lázaro (um dos poucos que conhecemos pelo nome) foi surpreendido neste tipo de actividade, sujeitaram-no a tortura física e prisão⁽¹¹⁾. Havia, contudo, um amplo abismo entre trabalho de pequena escala, que poderia ser levado a cabo em segredo, e a formação de ateliês regulares, capazes de redecorar as vastas igrejas de Constantinopla. A tarefa era tão grande que o seu cumprimento teve que ser alargado por mais de um século: em Santa Sofia, o primeiro mosaico figurativo, o da Virgem e do Menino na abside, que ainda existe, foi feito em 867; a Igreja de São Sergius e São Baco foi redecorada entre 867 e 877, a dos Santos Apóstolos entre 867 e 886, a da Virgem Maria da Fonte (fora das muralhas de Constantinopla) algum tempo depois de 879. Além disso, estavam a ser construídas muitas igrejas novas, as quais também precisavam de decoração pintada. A segunda metade do século IX deverá ter sido uma altura de intensa actividade para os artistas bizantinos.

Muitas das fórmulas adoptadas depois de 843 continuariam a ser usadas nos trezentos anos seguintes, se não mais. Na arquitectura eclesiástica, o edifício com cúpula estava agora firmemente estabelecido. Quando comparado com as igrejas do tempo de Justiniano, as do século IX e dos séculos seguintes eram distintamente pequenas. De facto, os arquitectos bizantinos nunca mais construiriam em larga escala – algo que mereceu ponderação. O desenho de dupla armação, como o de Santa Sofia, foi abandonado a favor de um interior mais unificado. Constantinopla deu preferência à planta em cruz de braços iguais, onde a cúpula central era suportada por quatro colunas estruturais, um modelo que encontramos pela primeira vez nos mosteiros bitínios, no final do século VIII. Havia uma tendência para as cúpulas múltiplas, como já na Nea Ekklêsia (Nova

Igreja), dedicada por Basílio I em 880, que tinha cinco – presumivelmente, uma no centro e uma em cada um dos quatro cantos do quadrado. O exterior permaneceu, de início, bastante triste, como no Período Inicial bizantino, mas tornou-se progressivamente alegre com as pilastras e arcadas embutidas, produzindo assim um efeito mais de arte plástica. Também se desenvolveu uma preferência por silhuetas mais altas e menos atarracadas. A partir do século XI, usava-se o ladrilho para formar padrões ornamentais no exterior, mas mais nas províncias do que em Constantinopla.

O tratamento do interior permaneceu, em princípio, como tinha sido no Período Inicial bizantino. As superfícies verticais das paredes estavam cobertas com blocos de mármore de cores diferentes até à imposta dos arcos e abóbadas, marcada por uma cornija saliente; o espaço acima da cornija estava decorado com mosaico. Nas igrejas mais modestas, o mesmo efeito era imitado com tinta. Entalhe ornamental raso, habitualmente realçado com tinta e brilho, era aplicado à cornija, às lajes do parapeito, às ombreiras das portas e das janelas e, especialmente, ao *templon*, o anteparo de mármore aberto, que separava o presbitério da nave. Hoje é difícil captar a extraordinária, embora excessiva, riqueza de tais interiores, uma vez que todas as igrejas bizantinas deste período que sobreviveram sofreram mutilações: Hosios Loukas, na Grécia, e São Marcos, em Veneza estão talvez mais perto de transmitir o efeito final pretendido.

Foi na decoração de mosaico que os artistas bizantinos atingiram o seu maior sucesso. Há razões para acreditar que a fórmula para tal decoração, adaptada à arquitectura contemporânea, foi desenvolvida no século IX, mas não há nenhum exemplar, razoavelmente completo e preservado, que seja anterior ao século XI. Em Santa Sofia, em Constantinopla, os mosaicos de figuras executados a partir de 867 podem apenas ser descritos como encaixes, esplêndidos em si próprios, mas inevitavelmente em desacordo com a imensidão do seu cenário arquitectural. Em Santa Sofia, em Tessalonica, os mosaicos, provavelmente, do século IX, limitam-se à Ascensão na cúpula. Para encontrar uma decoração de mosaico que abranja todo o interior de uma igreja temos que ir até Hosios Loukas (início do século XI), a Nea Monê, em Quios (1042-1056) e Daphni, perto de Elêusis (c. 1100). Exemplos mais antigos chegam-nos apenas através de textos.

Apesar das suas diferenças, estas decorações têm muitas características comuns. O mais importante é que a disposição dos assuntos é hierárquica. A disposição normal do Período Médio bizantino (não nos

estamos a referir a nenhum monumento específico) é, mais ou menos, a seguinte. A parte mais alta da igreja, o centro da cúpula, é reservada para a Divindade, habitualmente na forma de Cristo Pantocrator (o governante do universo): é um busto de Cristo fechado num medalhão circular. Cristo está, às vezes, rodeado pela sua escolta angélica de arcanjos, serafins e querubins. O segundo local de honra – a semicúpula da abside – é reservado para a Virgem Maria que, habitualmente, está ladeada pelos arcanjos Miguel e Gabriel. Por baixo de Cristo e do Seu séquito vêm os apóstolos e os profetas; por baixo da Virgem pode ver-se a Comunhão dos Apóstolos, assim como as figuras dos santos eclesiásticos, isto é, os bispos (São João Crisóstomo, São Basílio, Santo Atanásio, os dois São Gregórios, etc.) e os diáconos (Santo Estêvão, São Lourenço, etc.), que estão assim representados como se fossem participar na liturgia celebrada dentro do presbitério. Os quatro pendentes de abóbadas que suportam a cúpula eram tradicionalmente ocupados pelos quatro Evangelistas. A zona da nave, por cima da cornija, tinha espaço para um ciclo das cenas do Novo Testamento. Qualquer superfície de parede remanescente, na nave, era atribuída a figuras únicas de santos «seculares», muitas vezes agrupados por categorias, tal como os guerreiros sagrados (Jorge, Demétrio, os dois Teodoros, e por aí adiante), os médicos (Cosmas, Damião, Panteleemon), os monges (António, Arsénio, Eutímio) ou os mártires. O princípio geral desta disposição permaneceu em vigor até ao final do Império Bizantino; de facto, foi conservado pela Igreja Ortodoxa até hoje.

Dizer que um esquema decorativo, tal como o que descrevemos, forma a *civitas Dei* seria uma evidência, uma vez que todas as igrejas cristãs se esforçam, de uma forma ou de outra, por representar o Reino de Deus. Digamos que o que distingue o sistema bizantino do românico e do gótico é que *civitas Dei* foi restringida a uma ideia principal: a Nova Lei cristã. Não é um *speculum mundi*: não encontramos na decoração da igreja bizantina quaisquer alegorias de virtudes e vícios, quaisquer signos do zodíaco, quaisquer representações de actividades rurais típicas de cada mês do ano, quaisquer artes liberais, quaisquer vinhetas de trocas comerciais e ofícios. O que os Bizantinos chamavam «conhecimento exterior» foi mantido de fora. Até o Antigo Testamento fora excluído, à excepção das figuras dos profetas cuja função era anunciar a Encarnação. Mais uma vez somos levados de volta ao Concílio Quinissexto e ao Sinódico Ortodoxo: as sombras e ícones da antiga ordem tornaram-se desnecessários pela suprema realidade, o aparecimento de Deus entre os homens,

pela acção da Virgem Maria. A *civitas Dei* bizantina é o Novo Testamento e o coro dos santos cristãos.

Outra característica da decoração da igreja bizantina, do século IX até ao século XII, é a restrição do elemento da narrativa. Em vez dos prolongados ciclos da arte primitiva cristã, a história do Novo Testamento foi condensada num número limitado de episódios-chave, uma espécie de calendário litúrgico composto pelas principais festas, começando com a Anunciação (habitualmente no pé-direito que ladeia o presbitério) e terminando com a Dormição da Virgem (na parede ocidental da nave). Tal selectividade estava de acordo com a forma arquitectural da igreja bizantina do Período Médio. Uma vez que as superfícies verticais das paredes estavam cobertas com mármore, quase não havia espaço na nave para mais de uma dúzia de composições figurais, desde que estas estivessem representadas numa escala razoavelmente grande.

Considerando a decoração da igreja bizantina média, de um ponto de vista formal, somos surpreendidos, em primeiro lugar, pela eliminação de «espaço de imagem». Elementos de paisagem e de arquitectura foram removidos o mais possível e substituídos por um fundo dourado uniforme. Em algumas composições, tais como a Natividade, o Baptismo e a Entrada em Jerusalém, como o cenário não poderia ser totalmente eliminado foi transmitido por um número de apoios simples, como no palco moderno. Bastava uma cruz para a Crucificação. Na Anastase (Angústia do Inferno), a ideia de inferno podia ser transmitida por um pequeno e escuro precipício, cheio de uma série de ferragens (as fechaduras e parafusos do Inferno) e com dois sarcófagos de onde os eleitos emergiam. Na Anunciação, a casa da Virgem podia ser omitida, deixando apenas os dois protagonistas. Na Lavagem dos Pés (como em Hosios Loukas), dois bancos e uma bacia eram os únicos suportes necessários.

A ausência de perspectiva natural, que é outra característica da arte bizantina, remonta directamente ao Período Inicial cristão. O tamanho das figuras numa composição depende mais da sua importância hierárquica do que da sua posição no espaço. Consideremos, por exemplo, a bela Natividade em Daphni: a Virgem Maria e José estão colocados no mesmo plano, no entanto, a Virgem é distintamente maior do que o seu marido. Os anjos são, mais ou menos, do mesmo tamanho que José, mas estão de pé, a uma distância considerável, atrás de uma montanha. Dois deles ainda conseguem esticar os braços sobre a montanha que, por isso, aparece como um objecto de papel machê com quase um metro de altura.

A perspectiva oposta, ou meramente inconsistente, é regularmente aplicada a peças de mobília, tais como tronos que parecem mais estreitos à frente do que atrás, e cujo assento está, habitualmente, inclinado para a frente num plano curvado — um fenómeno que já é observável nos mosaicos do século V de Santa Maria Maior. A distância já não é indicada pelas gradações de cor, nem há uma fonte uniforme de iluminação. As figuras não têm sombras. Apesar destes artifícios que visam criar um efeito contrário ao da ilusão, as figuras humanas individuais permanecem, por vezes, surpreendentemente antigas. A razão disto está, acredita-se, na extraordinária tenacidade da tradição iconográfica da ilustração bíblica. A instrução do artista bizantino envolve a reprodução fiel das fórmulas que, como vimos, iam até ao Período Tardio do Império Romano. Pela mesma razão todas as figuras bíblicas mantiveram o seu traje antigo, consistindo numa túnica e clâmides: não se usavam os trajes bizantinos contemporâneos. Aqui somos confrontados com um problema mais vasto que tem sido objecto de discussão prolongada, isto é, a relação da arte bizantina com a arte antiga, pelo que teremos de fazer uma breve pausa para a examinar.

Na opinião de muitos académicos recentes, a história da arte bizantina foi pontuada por alguns movimentos de renascimento, dos quais os mais importantes são reconhecidos como sendo os chamados Renascimentos macedónio e paleólogo. O primeiro destes adquire o seu nome da dinastia macedónia e, acredita-se, com indícios algo questionáveis, que atingiu o seu auge no reinado de Constantino VII Porfirogeneta. Deve dizer-se de imediato que o Renascimento macedónio não se reflecte em qualquer trabalho existente de pintura de mural ou de mosaico; a sua marca é apenas sentida nas artes menores, especialmente nos manuscritos iluminados e nos marfins esculpidos.

No campo da iluminura de manuscritos, os mais importantes «trabalhos de renascimento» são o Saltério de Paris (Parisinus gr. 139), a Bíblia do patrício Leão, no Vaticano (Reginensis gr. 1), o Rótulo de Josué, também no Vaticano (Palatinus gr. 431) e os Evangelhos de Stavronikita (Mosteiro de Stravonikita, no monte Atos, cod. 43). O Saltério de Paris é, provavelmente, o mais impressionante destes manuscritos, por isso determos-nos para analisar a famosa miniatura que representa a oração de Isaías. Externamente, é muito antiga. O profeta está ladeado por duas personificações, a Aurora, na forma de um querubim, e a Noite, uma figura esbelta que segura um véu encrespado, que parece descer de alguma

antiga Hécate ou Selene. No entanto, o efeito geral é, de certa forma, insatisfatório. As figuras estão alinhadas sem qualquer preocupação de composição ou escala, o desenho tem falsos locais (especialmente no caso da Aurora), a faixa de solo não se esbate, sendo a sua linha terminal desajeitadamente disfarçada por arbustos em flor. Ou considere-se a União de David no Reginensis gr. 1 (datada de cerca de 940). Aqui, mais uma vez há um ar superficial de antiguidade, mas a arquitectura por trás faz pouco sentido – a mão esquerda da figura de Clemência cresce directamente do cotovelo, e os seis irmãos de David têm apenas dois pares de pernas. O Rótulo de Josué, um exemplo único de ilustrações contínuas, exhibe a mesma mistura de personificações antigas, as cenas de «Pompeia» e parte de desenhos de figuras mal interpretadas. Todos os três manuscritos reproduzem a iconografia tradicional do Antigo Testamento, e são cópias mais ou menos fiéis dos originais do Período Inicial bizantino. Até que ponto as cópias partem dos seus originais perdidos é agora quase impossível determinar; mas mesmo que tenha havido alguma adaptação, ela não atinge um fenómeno de criatividade genuína. Os pseudoclássicos mais do que os clássicos, os manuscritos iluminados do Renascimento macedónio reflectem o gosto pela antiguidade artificial e anémica dos círculos da corte.

Observações muito semelhantes podem ser feitas em relação às gravuras de marfim do período macedónio. Figuras individuais têm, ocasionalmente, algo da qualidade da estatuária antiga, como no painel que representa os apóstolos João e Paulo (agora em Veneza), a ajuda do companheiro de André e Pedro, em Viena, o tríptico Harbaville, no Louvre, etc. Contudo, o classicismo nunca se estende para além das figuras individuais. No marfim romano do Cabinet des Médailles, de cerca de 945, Cristo está na forma antiga, enquanto o par imperial parece bonecos empalhados, sendo a mobília representada em perspectiva inversa. As composições narrativas podem ter resultado de um recurso ao «relevo pictórico» da forma helénica, mas a oportunidade não foi aproveitada. De considerar, por exemplo, a insígnia dos Quarenta Mártires no Museu de Berlim. O tema, que deve vir de um original bizantino inicial, representa os santos a congelar até à morte num lago. Ao variar a elevação do relevo, o gravador podia ter conseguido uma ilusão de profundidade, todavia, optou por não o fazer. O trabalho figurativo é bom, mas a sua profundidade não é uniforme, com o resultado de que os santos parecem estar empilhados num monte. O que é particularmente instrutivo, no

domínio de marfins bizantinos, é que encontramos a menor quantidade de estilo clássico precisamente onde poderíamos ter esperado encontrar a maior, nomeadamente, no grupo de urnas decoradas com assuntos mitológicos, e outros seculares, de que a urna de Veroli, no Museu Alberto e Vitória, é um excelente exemplo. Nestes objectos, as figuras surgem sempre como pigmeus obesos que cabriolam, sem a elegância e a tranquilidade que, no domínio dos marfins, caracteriza os santos cristãos, e somente eles.

É, por isso, bastante errado chamar ao Renascimento macedónio um regresso à Antiguidade. Se os artistas bizantinos tivessem tido a avidez de imitar a arte clássica, não teria havido falta de modelos ao seu alcance. A própria Constantinopla era um museu de estatuária antiga reunida para propósitos de decoração urbana entre os séculos IV e VI; o campo também estava cheio de vestígios clássicos. Para dar apenas um exemplo, o grande templo de Adriano, em Cízico, com a sua riqueza em escultura, ainda estava de pé no século XV, quando foi descrito por Círio de Ancona. No entanto, parece que os Bizantinos lhe deram pouca atenção. De facto, o objectivo do Renascimento macedónio, tanto na arte como na literatura, consistia num regresso não à antiguidade pagã, mas ao período em que o Império cristão fora grande, tal como o objectivo político dos imperadores macedónios fora a restauração do reino de Justiniano. Esses fragmentos e peças da arte cristã primitiva que tinham sobrevivido aos problemas iconoclastas eram imitados para benefício dos imperadores e cortesãos, mas não houve assimilação de valores clássicos. O movimento, como dissemos, parece ter sido restringido às artes menores; significativamente, não se fez nenhuma tentativa para criar grandes esculturas em pedra ou bronze, nem mesmo estátuas imperiais. No final do século X, o renascimento da corte tinha morrido. Pode ter deixado alguma marca no desenho de figuras no período que sucedeu, mas não desviou a arte bizantina do seu curso natural.

Aquela que se pode chamar a fase madura da arte bizantina situa-se, aproximadamente, entre os anos 1000 e 1150, durante o período de ressurgimento urbano. Esta arte tinha uma ampla radiação além dos confins do Império: os artesãos bizantinos eram chamados a Kiev e Novgorod, ao Monte Cassino, a Palermo e a Cefalù. A influência bizantina entrava em Itália através de Veneza, da Sicília e dos territórios imperiais situados no Sul da península. Mais a norte, particularmente na Alemanha, a difusão do estilo bizantino verificou-se numa data mais tardia (desde cerca do final

do século XII), principalmente através de trabalhos portáteis tais como manuscritos iluminados.

No domínio da arquitectura, o século X viu mais actividade do que qualquer período anterior desde a queda do Império Bizantino inicial. Também mostrou alguma originalidade. Infelizmente, sabemos muito pouco sobre as grandes fundações imperiais em Constantinopla, cuja extravagância é censurada por Pselos, por exemplo, no Mosteiro da Virgem Peribleptos, construído por Romano III, e o de São Jorge de Mangana, encomendado por Constantino IX. Pode conjecturar-se que forneciam modelos para monumentos contemporâneos na Grécia, tais como Hosios Loukas, Nea Monê e Daphni – todos os três partilham uma nova forma, a de um espaço interior octogonal coberto por uma cúpula em arco de suporte. Uma vez que esta forma veio quase de certeza da Arménia, os arquitectos bizantinos deviam estar desejosos de aceitar inspiração de terras distantes. Também levaram a sua própria perícia ao estrangeiro, ao empreender grandes projectos como Santa Sofia em Kiev e a reconstrução da Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém.

Já indicámos algumas das características salientes da pintura deste período, talvez sem assinalar suficientemente a sua originalidade estilística. O trabalho dos séculos IX e X parece ter sido reproduzido, frequentemente, a partir de modelos muito anteriores, sem qualquer transformação criativa, ao passo que o do século XI tem um selo mais distinto. Afastou-se do classicismo para uma abordagem caligráfica de duas dimensões, que às vezes é decorativa e elegante (como em muitos manuscritos iluminados), noutras alturas vigorosa e severa. A linha, mais do que modelar, tem um papel cada vez mais importante. Os tecidos, às vezes, assumem vida própria com uma turbulência que não é justificada pelo movimento da figura. Remoinhos de pregas concêntricas são aplicados no peito e nádegas, e a parte final da clâmide esvoaça com frequência, como se fosse varrida por um vento forte. Embora não seja fácil organizar os trabalhos que sobreviveram numa sequência evolucionária estrita, pode dizer-se que um *koinê* pictórico foi elaborado durante este período, uma espécie de vernáculo que os artistas bizantinos perceberam e usaram numa vasta área geográfica.

Meados do século XII marca outro ponto de viragem e o início de um desenvolvimento mais rápido da pintura bizantina. As novas tendências podem ser vistas na decoração de Nerezi, datada de 1164, na Macedónia jugoslava. É um trabalho da mais alta qualidade encomendado por um membro da família imperial – Aleixo Comneno, neto do imperador

Aleixo I. Os frescos de Nerezi são altamente estilizados, no entanto carregados com uma intensidade dramática. Notamos aqui certos fenômenos que iriam ser continuados e exagerados no meio século seguinte: agitação de tecidos que tende a formar pregas ondulantes, composição de figuras em termos de grupos (como na Deposição da Cruz, onde a Virgem e João, o *Evangelista* se curvam para a frente, para segurar o corpo caído de Cristo, formando assim uma espécie de arco) e um plano em que as figuras humanas estão fechadas dentro da linha de montanhas que ecoa as formas do corpo (como na Lamentação e na Transfiguração). O próximo passo da evolução, marcado por uma turbulência crescente de movimento e tecidos, unificação de composições e uma crescente ênfase em telas de fundo arquiteturais, pode ser visto no vasto conjunto de mosaicos de Monreale, executado nos anos setenta e oitenta do século XII, por um ateliê que estava em contacto com as últimas tendências em Constantinopla. E assim se chega à última fase de pintura bizantina, antes de 1204, que nos aparece representada por um número de pequenas igrejas provinciais: Kurbinovo, no lago Prespa (1191), a Anargyroi, em Kastoria (não datada) e Lagoudera, em Chipre (1192). Um belo ícone da Anunciação, no monte Sinai, exemplifica o mesmo estilo com mais elegância e pode, por isso, ter sido feito em Constantinopla. O estilo em questão é verdadeiramente *fin de siècle*: as figuras, alongadas e torcidas, estão cobertas com um rolo de pregas como serpentinas e, por vezes, uma teia de estrias douradas. Em Lagoudera, são usadas formas arquiteturais complexas como pano de fundo, apesar da sua interpretação permanecer a duas dimensões. Os ícones do Sinai exibem, de forma surpreendente, em primeiro tela, um riacho a correr: as suas águas são habitadas por garças, patos, peixes e polvos, todos desenhados a uma escala absurdamente pequena se comparada com as figuras humanas, mas mostrando contudo um novo interesse pelo detalhe pitoresco.

A impressão, sugerida pelos monumentos acima, de uma convulsão artística, entre cerca de 1150 e 1200, é confirmada por outras fontes. A escultura «principal» que havia estado inactiva durante vários séculos, parece ter revivido ou, de qualquer forma, pensou-se no seu reviver: o imperador Andronico I, dizem, estava prestes a construir a sua própria estátua em bronze quando foi derrubado do trono⁽¹²⁾. O campo da arte secular foi alargado: o canonista Balsamon (falecido c. 1195) relata que os homens ricos tinham, nas suas casas, imagens de temas eróticos e entalhes de figuras em estuque⁽¹³⁾. O mais significativo de tudo era a emergência

do artista como indivíduo. O pintor principal deste período foi um tal Eulálio que participou na redecação da Igreja dos Santos Apóstolos em Constantinopla, e diz-se que incluiu o seu próprio retrato, vestido no seu traje diário, numa representação de Mulheres no Sepulcro⁽¹⁴⁾ – uma liberdade completamente surpreendente para os padrões bizantinos. Dois outros pintores chamados Chênaros e Chartoularis usufruíam de favores na corte⁽¹⁵⁾. Em 1200, o peregrino russo António de Novgorod menciona um pintor contemporâneo de grande talento, um tal Paulo que foi responsável por uma intrincada interpretação do Baptismo de Cristo em Santa Sofia⁽¹⁶⁾. É também na mesma metade do século que as «assinaturas» de pintores (inscrições em que o pintor é nomeado) começam a aparecer na arte monumental. O caso mais antigo, pelo que se sabe, está na Igreja da Natividade, em Belém onde em 1169 um novo grupo de mosaicos foi executado pelos artistas Efraim e Basílio. Em 1183, um tal Teodoro Apeudes assinou os murais no eremitério de São Neófito, em Chipre. Embora sempre excepcionais, as assinaturas dos pintores tornam-se relativamente mais frequentes a partir desta altura.

A história da arte bizantina no século XIII e, mais particularmente, no período 1204-1261, ainda não foi satisfatoriamente desvendada. Supõe-se que um grande número de artistas fugiu de Constantinopla e encontrou emprego em várias cortes ortodoxas: primeiro, na corte grega de Niceia, Trebizonda e Arta, talvez também nas cortes sérvia e búlgara. É uma pena que não se saiba nada de definitivo sobre a arte de Niceia, que era o centro do mais dinâmico dos três principados gregos e tem, por isso, uma forte pretensão de ter tido um papel líder no desenvolvimento artístico. Pode-se esclarecer este assunto, se as pinturas enegrecidas, na arruinada Igreja de Santa Sofia, em Niceia, alguma vez forem limpas. Tudo o que se pode dizer, no presente, é que as pinturas dos monumentos mais marcantes do século XIII bizantino estão situadas na Jugoslávia – estamos a referir-nos em particular a Mileševo (c. 1230-1236) e Sopoćani (c. 1265). Infelizmente, nada sabemos dos verdadeiramente grandes artistas que decoraram estas duas igrejas. Em ambos os casos foi feita uma tentativa, pouco habitual, para tentar imitar mosaicos com tinta, pois em vez do normal fundo azul, encontramos fundos amarelos (originalmente dourados), cobertos com uma fina grelha de linhas escuras. O estilo destas duas decorações, embora mostre algum contacto com os modelos cristãos primitivos, é particularmente extraordinário pelo seu sentido de volume. As figuras humanas, especialmente em Sopoćani, são como estátuas e

estão colocadas à frente dos fundos arquitecturais vistos a três dimensões – casas, êxedras, colonatas, com peças de tecido à volta das colunas, ou estendidas de uma estrutura para outra, por outras palavras, que vêm da arte da Antiguidade tardia. As mesmas tendências são também aparentes nos frescos recentemente limpos de Santa Sofia, em Trebizonda (c. 1250), mostrando assim que temos perante nós um fenómeno não confinado à Sérvia, mas comum a todo o mundo bizantino.

A pintura paleóloga representa o último esforço criativo da arte bizantina e, pressagiada em Sopoćani, emerge quase em simultâneo com a recuperação de Constantinopla aos Latinos (1261). A radiação deste estilo, embora não tão vasta como a dos Comnenos, fora todavia considerável: encontra-se por todos os Balcãs, em partes da Ásia Menor e, numa data mais tardia, na Rússia. Esta é a prova clara do prestígio cultural dos Bizantinos, mesmo numa altura de profunda fraqueza política.

O exemplo mais famoso do estilo paleólogo é facultado pelos mosaicos e frescos de São Salvador em Chora (Kariye Camii), em Constantinopla, executados cerca de 1315-1321, por ordem de Teodoro Metochites, ministro das Finanças e mais tarde primeiro-ministro do imperador Andronico II. Este monumento pode servir, pois, para definir as características da nova arte. O que nos surpreende, em primeiro lugar – e isto aplica-se a todas as igrejas paleólogas –, é a multiplicação de imagens e a sua pequena escala. Comparada com a arte bizantina dos séculos XI e XII, o elemento da narrativa foi bastante aumentado. Em Kariye Camii, só nos dois nártices (a decoração da nave já quase desapareceu completamente) podemos ver um ciclo dedicado à vida da Virgem, que originalmente consistia em vinte episódios, um ciclo da infância de Cristo em catorze episódios e um ciclo do ministério de Cristo, que consistia em, pelo menos, trinta e duas cenas. Uma vez que estamos a lidar com um espaço razoavelmente pequeno, o efeito geral é de uma superpopulação pictórica extrema. Noutras decorações paleólogas, tais como a de Dečani (c. 1348), na Sérvia, o número de cenas é ainda maior: tem-se a impressão de que todas as paredes estão apinhadas de figuras.

O efeito de superpopulação é ainda ampliado pelo facto de o fundo de todas as composições narrativas não ser deixado relativamente plano, estando antes sobrecarregado com uma variedade de formas arquitecturais. Isto produz uma certa ilusão de profundidade, mas o uso da terceira dimensão é sempre contraditório e, aos nossos olhos, confuso. Em regra, a acção tem lugar numa espécie de palco estreito que é delimitado, no

fundo, por uma parede com um número de alas e pavilhões salientes. Em vez de existir um único ponto de vista, há habitualmente vários: na mesma imagem um edifício pode ser visto de cima e outro de baixo, um da direita e outro da esquerda. Nem nunca se tentou produzir uma ilusão de espaço interior como Duccio e Giotto fizeram, alguns anos antes da execução de decoração de Kariye Camii – mesmo quando uma cena é feita para ter lugar no interior, o tecto é sempre omitido.

Os «grupos de teatro» da pintura paleóloga são povoados com figuras alongadas, que tendem a ter cabeças e pés muito pequenos (os últimos estão muitas vezes mal ligados ao tornozelo), cinturas grossas e barrigas da perna inchadas. São embrulhados em roupas largas que caem, ou ondulam numa cascata de pregas, terminando habitualmente numa língua pronunciada. Embora a sua estrutura anatómica seja incerta, as figuras têm um relevo considerável devido ao uso de realces brilhantes. O esquema de cor é muito rico, exibindo frequentemente justaposições mais carregadas, tais como de azul e púrpura. A expressão da cara é pensativa, doce e quase sentimental: a rigidez da pintura bizantina inicial desaparecera.

Quando os mosaicos de Kariye Camii atraíram a atenção dos especialistas, há cerca de cem anos, apenas podiam ser comparados aos trabalhos de Cavallini, Giotto e Duccio. Um pouco mais tarde as decorações semelhantes da igreja de Mistra passaram a ser conhecidas, e assim apareceu a questão de *Oriente ou Ocidente?* – da relativa prioridade dos Renascimentos italiano e bizantino, uma questão que fez correr muita tinta. Hoje, o número de decorações paleólogas disponíveis para estudar é, na verdade, considerável, e muitas delas são muito mais antigas do que Kariye Camii, que é vista como representando uma fase de certa forma académica e decadente do estilo. A relação da pintura paleóloga, que agora reconhecemos como sendo de crescimento inato, com a da Itália permanece ilusória, e embora possamos falar de um paralelismo geral entre as duas, o número de cedências específicas feitas pelos pintores bizantinos do Ocidente é extraordinariamente pequeno. Isto não é surpreendente se nos lembramos que este período, em Bizâncio, foi dominado pela hostilidade para com o catolicismo latino e romano. Em vez de se virarem para o Ocidente, os pintores bizantinos voltaram-se para o seu próprio passado, e parece que encontraram modelos, muitos, entre os manuscritos que imitam o estilo clássico do século X, que eram eles próprios cópias de manuscritos muito anteriores, dos séculos V e VI. Falar, por isso, do Renascimento paleólogo é bastante enganador, porque o termo

«renascimento» implica um alargamento de horizontes e a libertação do espírito, enquanto a arte paleóloga sugere um envolvimento antiquário.

O género da primeira metade do século XIV foi capaz de mais desenvolvimento. Podia mover-se na direcção de uma espiritualização mais intensa, como fez no trabalho desse grande mestre supremo, Teófanos, o *Grego*, que esteve activo em Novgorod e Moscovo, entre 1378 e 1405; ou poderia mover-se para uma maior «laicização», absorvendo detalhes da vida e trajes contemporâneos, fazendo composições mais pitorescas, como nos fascinantes frescos de Ravanica (c. 1375-1385) e Manasijsa (1406-1418), na Sérvia, e os de Peribleptos (final do século XIV) e Pantanassa (1428-1445), em Mistra. O colapso político de Bizâncio evitou, no entanto, estas duas tendências promissoras de mais desenvolvimento em solo nacional. Era agora na Rússia que a herança artística bizantina, transformada por uma intuição diferente, teria os seus mais ricos frutos, enquanto Creta, ocupada pelos Venezianos, se fundiu com o Renascimento italiano e o maneirismo.

A arquitectura do período paleólogo, embora não tão significativa como a pintura, tem o seu próprio encanto considerável. Aqui a dívida para com o Ocidente é por vezes mais significativa. O Parigoritissa, em Arta (c. 1290), tem a aparência de um palácio italiano e contém arquivoltas entalhadas de uma forma puramente ocidental. Alguns edifícios seculares, tais como o chamado Tekfur Saray, em Istambul (final do século XIII), os palácios de Mistra e Trebizonda, têm a mesma forma cúbica, com múltiplos andares, e os dois últimos têm janelas em forma de ogiva. A maioria das igrejas paleólogas é, contudo, de tradição bizantina pura. Distinguem-se pelas suas silhuetas altas, pela quebra de superfícies planas e por um uso extravagante de ornamento exterior: a Igreja dos Santos Apóstolos, em Tessalonica (c. 1315), é um bom exemplo. De facto, os exteriores chamam mais a atenção do que os interiores que, devido à sua altura acrescentada, não transmitem aquela impressão de um espaço abobadado unitário – a cornija celestial das antigas igrejas bizantinas. Olhar para a cúpula de uma igreja paleóloga é como olhar para um buraco invertido. Assim, a relação que havia prevalecido em séculos anteriores entre a arquitectura e a decoração ao nível da pintura fora finalmente quebrada: da parte da arquitectura, porque o tecto e as partes superiores das paredes são vistos a um ângulo demasiado acentuado; da parte da pintura, porque cada imagem se tornou uma entidade em si própria.

Para concluir este rápido levantamento da arte bizantina, podemos permitir-nos algumas reflexões gerais. Indiscutivelmente, a nossa visão

desta arte é muito fragmentada e desequilibrada. Se mais da sua *oeuvre* secular tivesse sido preservada, teríamos certamente encontrado uma maior variedade e abertura às influências do exterior. Dizem, por exemplo, que o imperador Teófilo estava tão encantado com os relatos que tinha ouvido dos palácios de Bagdad que se esforçou por imitá-los⁽¹⁷⁾; e que uma entrada ao estilo seljúcida, completa com estalactites e azulejos envidraçados, foi erigida no palácio imperial em meados do século XII⁽¹⁸⁾. E por falar em azulejos envidraçados, foi apenas nos últimos quarenta ou cinquenta anos que o seu uso extensivo na decoração de paredes bizantinas se tornou conhecido, embora ainda tenhamos alguns problemas em visualizar o efeito pretendido. Também havia muito movimento de objectos importados, tais como metalurgia islâmica, sedas e cristais de rocha, que certamente exerceram alguma influência no gosto bizantino. De facto, em algumas das artes menores, incluindo os têxteis e o barro, é muitas vezes difícil distinguir os produtos bizantinos de outros do Próximo Oriente.

Limitados, em grande escala, à esfera conservadora da arte religiosa bizantina, e prejudicados pela nossa admiração pelos clássicos da Antiguidade, colocamos tendencialmente demasiada ênfase nas tradições antigas. Tentámos sugerir que, tal como os escritores bizantinos não tinham qualquer compreensão real da literatura grega da Antiguidade, também os artistas bizantinos não tinham qualquer interesse na arte clássica do período pagão, quer grego, quer romano. O que sabiam da Antiguidade foi-lhes filtrado pelo cânone da ilustração bíblica e hagiográfica, e retrocederam várias vezes para exemplares anteriores. Todavia, ao fazê-lo, os artistas bizantinos da Idade Média não conseguiram deixar de parafrasear os modelos que imitavam, e é nesta paráfrase selectiva que reside muita da beleza da arte bizantina. Enquanto que a arte cristã primitiva tendia a ser ostensiva e, se julgada pelos padrões clássicos, incompetente, a arte bizantina infundiu nas formas antigas a sua distinta espiritualidade e elegância. Renunciou ao naturalismo, sem cair em total abstracção, e reteve sempre uma certa percepção da figura humana ornada. Apoderou-se de uma tradição de policromia brilhante e transformou-a numa paleta de riqueza e harmonia soberbas, mais tarde herdada pelos Venezianos. Foi uma arte de chavões, mas a sua função principal era expressar uma mensagem que nunca variava: a re-determinação infundável do drama cristão, a presença do Reino Celestial, a mediação dos santos. Dentro destes limites teve um sucesso admirável.



Apêndice

Lista cronológica dos imperadores bizantinos

Constantino I (governo único)	324-337
Constantino II	337-361
Juliano	361-363
Joviano	363-364
Valente	364-378
Teodósio I	379-395
Arcádio	395-408
Teodósio II	408-450
Marciano	450-457
Leão I	457-474
Leão II	474
Zenão	474-475
Basilisco	475-476
Zenão (novamente)	476-491
Anastásio I	491-518
Justino I	518-527
Justiniano I	527-565
Justino II	565-578
Tibério I Constantino	578-582
Maurício	582-602

Focas	602-610
Heraclio	610-641
Constantino III e Heraclonas	641
Constâncio II	641-668
Constantino IV	668-685
Justiniano II	685-695
Leôncio	695-698
Tibério II	698-705
Justiniano II (novamente)	705-711
Filípico	711-713
Anastásio II	713-715
Teodósio III	715-716
Leão III	716-740
Constantino V	740-775
Leão IV	775-780
Constantino VI	780-790
Irene	790
Constantino VI (novamente)	790-797
Irene (novamente)	797-802
Nicéforo I	802-811
Estaurácio	811
Miguel I Rangabe	811-813
Leão V	813-820
Miguel II	820-829
Teófilo	829-842
Miguel III	842-867
Basílio I	867-886
Leão VI	886-912
Alexandre	912-913
Constantino VII	913-959
Romano I Lecapeno	920-944
Romano II	959-963
Nicéforo II Focas	963-969
João I Tzimices	969-976
Basílio II	976-1025
Constantino VIII	1025-1028
Romano III Argiro	1028-1034
Miguel IV	1034-1041

APÊNCIDE. LISTA CRONOLÓGICA DOS IMPERADORES BIZANTINOS

Miguel V	1041-1042
Zoé e Teodora	1042
Constantino IX Monómaco	1042-1055
Teodora (novamente)	1055-1056
Miguel VI	1056-1057
Isaac I Comneno	1057-1059
Constantino X Ducas	1059-1067
Romano IV Diógenes	1068-1071
Miguel VII Ducas	1071-1078
Nicéforo III Botaniates	1078-1081
Aleixo I Comneno	1081-1118
João II Comneno	1118-1143
Manuel I Comneno	1143-1180
Aleixo II Comneno	1180-1183
Andronico I Comneno	1183-1185
Isaac II Ângelo	1185-1195
Aleixo III Ângelo	1195-1203
Isaac II (novamente) e Aleixo IV Ângelo	1203-1204
Aleixo V Murzuflo	1204

Em Niceia

Teodoro I Láscaris	1204-1222
João III Ducas Vatatzes	1222-1254
Teodoro II Láscaris	1254-1258
João IV Láscaris	1258-1261
Miguel VIII Paleólogo	1258-1282
Andronico II Paleólogo	1282-1328
Andronico III Paleólogo	1328-1341
João V Paleólogo	1341-1391
João VI Cantacuzeno	1347-1355
Andronico IV Paleólogo	1376-1379
João VII Paleólogo	1390
Manuel II Paleólogo	1391-1425
João VIII Paleólogo	1425-1448
Constantino XI Paleólogo	1449-1453



Abreviaturas utilizadas nas notas

- AB *Analecta Bollandina*
 BZ *Byzantinische Zeitschrift*
 Cod. Just. *Codex Justinianus*, ed. P. Krueger = *Corpus iuris civilis*, II (Berlim, 1929)
 Cod. Theod. *Codex Theodosianus*, ed. Th. Mommsen (Berlim, 1905). Trad. inglesa de C. Pharr, *The Theodosian Code* (Princeton, 1952)
 CSHB *Corpus scriptorum historiae byzantine* (Bona, 1828-1897)
 DOP *Dumbarton Oaks Papers*
 Joannou, *Discipline* P.-P. Joannou, *Discipline générale antique* (IV^e-IX^e s.), I/1, I/2 (Grottaferrata, 1962)
 JRS *Journal of Roman Studies*
 Just. Nov. *Justiniani Novellae*, ed. R. Schoell e W. Kroll = *Corpus iuris civilis*, III (Berlim, 1928)
 PG *Patrologia graeca*, ed. J. P. Migne (Paris, 1857-1866)
 PL *Patrologia latina*, ed. J. P. Migne (Paris, 1844-1880)
 PO *Patrologia orientalis* (Paris, 1907-)
 REB *Revue des études byzantines*
 ROC *Revue de l'Orient chrétien*
 TM *Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Travaux et mémoires*
 Zepos, *Jus* J. e P. Zepos, *Jus graeco-romanum* (Atenas, 1931)



Notas

CAPÍTULO I: POVOS E LÍNGUAS

(¹) Honigmann, E. (ed.), *Le Synekdèmos d'Hiéroklos et l'opuscule géographique de Georges de Chypre* (Bruxelas, 1939).

(²) Ed. J. Rougé (Paris, 1966).

(³) Ver Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography*, Prólogo, ed. W. Wolska-Conus, I (Paris, 1968), 255-257.

(⁴) P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbek* (Washington, D.C., 1967), 14.

(⁵) Procópio, *História Secreta*, XXIII. 24.

(⁶) Gregorii I *Registrum epistularum*, VII. 27, *Monumenta Germaniae historica*, *Epist.*, I/I (Berlim, 1887), 474.

(⁷) P. Van den Ven (ed.), *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune*, I (Bruxelas, 1962), cap. 189, pág. 168.

(⁸) H. Pétré (ed.), *Itinerarium Aetherae*, XLVII 3-4 (Paris, 1948), 260-262.

(⁹) Jerome, *Adv. Rufinum*, II 22; III. 6, PL XXIII, 446A, 462A.

(¹⁰) L. Clugnet, «Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété», *ROC*, V (1900), 71.

(¹¹) *Pratum spirituale*, PG LXXXVII/3, 2884, 2909, 2976, 3004, 3017. Cf. Evá-grio, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez e L. Parmentier, I. 7 (Londres, 1898), 13.

(¹²) Procópio, *Guerras*, VI. 21. 39.

(¹³) Procópio, *História Secreta*, XVIII, 13.

(¹⁴) *Ibid.*, XVIII, 20-21.

(¹⁵) Procópio, *Construções*, IV. 4. 3.

(¹⁶) E. de Stoop (ed.), *Vie d'Alexandre L'Acémète*, §§27. 43. *PO* VI, 678, 692.

(¹⁷) *Vita Theodosii Coenobiarchae*, IX, PG CXIV, 505C.

- (18) Antoninus de Piacenza, *Itinerarium*, ed. P. Geyer, *Itinera hierosolymitana* (Viena, 1898), §37, pág. 184.
- (19) E. Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, III (Berlim, 1940), 70, 146, etc.
- (20) E. Stein, «Introduction à l'histoire et aux institutions byzantines», *Traditio*, VII (1949-1951), 154. Sobre estimativas da população do Egipto, Síria e Ásia Menor ver A. C. Johnson, F. M. Heichelheim e T. R. S. Broughton, em T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome*, II (Baltimore, 1936), 245 ff.; IV (1938), 158, 815-816.
- (21) *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, trad. R. Payne Smith (Oxford, 1860), 432-433.
- (22) P. Lemerle, «La chronique improprement dite de Monemvasie», *REB*, XXI (1963), 9-10.
- (23) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor (Leipzig, 1883), A. M. 6183, 365.
- (24) *Ibid.*, A. M. 6180, 6184, pp. 364-366.
- (25) Nicéforo Patriarca, *Opuscula historica*, ed. C. de Boor (Leipzig, 1880), 68-69.
- (26) *Ibid.*, 66; Teófanos, *Chronographia*, A. M. 6237, 6247, 6270, pp. 422, 429, 452.
- (27) Leão VI, *Tactica*, PG CVII, 969A.
- (28) P. Lemerle, «La chronique improprement dit», 10.
- (29) *Life of St Nikon Metanoeite*, ed. S. Lampros, *Neos Hellénomnêmon*, III (Atenas, 1906), 194.
- (30) Constantino Porfirogeneta, *De Cerimoniis*, CSHB, I, 666, 669.
- (31) Anna Comnena, *Alexiad*, XV. 2. 4, ed. B. Leib, III (Paris, 1945), 192.
- (32) Nicetas Coniates, *Historia*, ed. J.-L. van Dieten (Berlim, 1975), 16.
- (33) João Clímaco, *Scala paradisi*, PG LXXXVIII, 721.
- (34) Leão Gramático, *Chronographia*, CSHB, 307-308.
- (35) F. Dvornik (ed.), *La Vie de S. Grégoire le Décapolite* (Paris, 1926), 54.

CAPÍTULO 2: SOCIEDADE E ECONOMIA

- (1) Leôncio de Neápolis, *Life of St. Symeon the Fool*, ed. L. Rydén (Upsala, 1963), 128.
- (2) Ibn Khordâdbeh, *Bibliotheca geographorum arabicorum*, ed. M. J. de Goeje, VI (Leiden, 1889), 81; V. Minorsky, «Marvazi on the Byzantines», *Annuaire de L'Inst. de Philol. et d'Histoire Orientales et Slaves*, X (1950), 460.
- (3) Cf. H. Ahrweiler, «Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète», *TM*, II (1967), 399.
- (4) H. Beckh (ed.), *Geoponica*, pref. 6 (Leipzig, 1895), 2.
- (5) Constantino VII, *Nov. VIII*, pref. em Zepos, *Jus*, I, 222.
- (6) Leão VI, *Tactica*, PG CVII, 796A.

- (7) Anón., *On Strategy*, I-III, *Griechische Kriegsschriftsteller*, ed. H. Köchly e W. Rüstow, II/2 (Leipzig, 1855), 42ff.
- (8) Zosimus, *Historia nova*, II/34.
- (9) R. Keydell (ed.), *Historiae*, v. 13. 7 (Berlim, 1967), 180.
- (10) João Lydus, *De magistratibus*, ed. R. Wunsch (Leipzig, 1903), I. 28.
- (11) João de Éfeso, *Lives of the Eastern Saints*, ed. E. W. Brooks, *PO XVII*, 158-159.
- (12) João Crisóstomo, *In Matth. hom.* LXVI, PG LVIII, 630.
- (13) A.-J. Festugière (ed.), *Léontios de Néapolis: Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* (Paris, 1974), 255ff.
- (14) *Just. Nov.*, XL, pref. 1.
- (15) A.-J. Festugière (ed.), *Life of St. John de Almsgiver* (Paris, 1974), 378.
- (16) A.-J. Festugière (ed.), *Vie de Théodore de Sykéon*, I (Bruxelas, 1970), cap. 78.
- (17) *Heracii Nov. em Zepos, Jus*, I, 28-30.
- (18) *Just. Nov.*, III. 1.
- (19) *The Sixth Book of the Select Letters of Severius Patriarch of Antioch*, trad. E. W. Brooks, II/1 (Londres, 1903), I. 8 e 17, pp. 43, 64-65.
- (20) G. Pasquali (ed.), *Epist.* XXV (Berlim, 1925), 79.
- (21) João Moscho, *Pratum spirituale*, PG LXXXVII/3, 2998C.
- (22) A.-J. Festugière (ed.), *Life of St John the Almsgiver*, 387.
- (23) *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene*, trad. F. J. Hamilton e E. W. Brooks (Londres, 1899), VII. 6, pág. 166.
- (24) A.-J. Festugière (ed.), *Life of St John the Almsgiver*, 392.
- (25) *Cod. Theod.*, XIV. 20.
- (26) *Chronicon Pachale*, CSHB, I, 593.
- (27) A.-J. Festugière (ed.), *Life of St John the Almsgiver*, 367.
- (28) João Moscho, *Pratum*, PG LXXXVII/3, 2980D.
- (29) Marco, *o Diácono, Life of Porphyry*, ed. H. Grégoire e M.-A. Kugener (Paris, 1930), cap. 6, pág. 6.
- (30) Procópio, *História Secreta*, IV, 31.
- (31) João Lydus, *De magistratibus*, III. 26-28.
- (32) *In Matth. hom.* LXVI, PG LVIII, 630.
- (33) João Crisóstomo, *De inani Gloria et de educandis liberis*, ed. A.-M. Malingrey (Paris, 1972), §§13-15.
- (34) *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, ed. N. Bonwetsch, *Abh. Kön. Ges. d. Wiss. Göttingen*, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge, XII/3 (1910), 90.
- (35) João Crisóstomo, *De inani gloria*, ed. A.-M. Malingrey, §70.
- (36) G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du nord* (Paris, 1953), I, 377ff.
- (37) *Cod. Just.*, XI. 52. 1.
- (38) *Ibid.*, XI. 48. 21.
- (39) Cecaumeno, *Strategicon*, ed. G. G. Litavrin, *Soveri i rasskazy Kekavmena* (Moscovo, 1972), §20, pág. 152.
- (40) Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. J. Moreau, VII (Paris, 1954), 84ff.

(41) N. Bonwetsch (ed.), *Doctrina Jacobi*, 90-91.

(42) Gregório de Nissa, *Contra Eunomium*, PG XLV, 260-261; Sozomen, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez e G. C. Hansen, III. 15. 8 (Berlim, 1960), 126-127.

(43) J. B. Bury, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century* (Londres, 1911), 20.

(44) Ed. W. Ashburner em *Journal of Hellenic Studies*, XXX (1910), 85-108; XXXII (1912), 68-95.

(45) M.-H. Fourmy e M. Leroy, «La Vie de S., Philarète», *Byzantion*, IX (1934), 113.

(46) Methodii, *Vita S. Theophanis Confessoris*, ed. V. V. Latyšev, *Mémoires de l'Acad. des Sciences de Russie*, VIII^e sér., Classe hist.-philol., XIII/4 (1918), 3ff.

(47) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 227-228, 316-321.

(48) Can. 14 em Joannou, *Discipline*, I/1, 316.

(49) J. Becker (ed.), *Legatio Constantinopolitana*, 3.^a ed., LXIII (Hanôver e Leipzig, 1915), 210-211.

(50) *Vie de S. Luc le Stylite*, ed. F. Vanderstuyf, *PO* XI, 208.

(51) Constantino Porfirogeneta, *De administrando imperio*, ed. Gy. Moravcsik e R. J. H. Jenkins (Washington, D.C., 1967), cap. 22/79, pág. 98.

(52) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 76

(53) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6211, pág. 400.

(54) Pseudo-Simeão, *Annales*, juntamente com Theophanes Continuatus, 684; Jorge, *o Monge*, *ibid.*, 836

(55) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 399.

(56) Constantino Porfirogeneta, *De thematibus*, ed. A. Pertusi (Vaticano, 1952), 91.

(57) N. G. Svoronos, «Le cadastre de Thèbes», *Bulletin de correspondance hellénique*, LXXXIII (1959), 74-75.

(58) Miguel Attaliates, *Historia*, *CSHB*, 218ff.

(59) D. I. Polemis, *The Doukai* (Londres, 1968), 3.

(60) J. Mavrogordato (ed.), *Digenes Akrites*, I. 265ff. (Oxford, 1956), 18.

(61) Textos em Zepos, *Jus*, I, 198ff., 222ff., 240ff., 249f., 262ff.

(62) *Ibid.*, 256.

(63) *Ibid.*, 215.

(64) Nicetas Coniates, *Historia*, ed. J.-L. van Dieten, 208-209.

(65) Cecaumeno, *Strategicon*, ed. G. G. Litavrin, §§4, 6, pp. 124-126, 130.

(66) P. Lemerle, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin* (Paris, 1977), 49ff.

(67) Anna Comnena, *Alexiad*, XII, 12. 1, ed. B. Leib, III, 125.

(68) *The Russian Primary Chronicle*, trad. S. H. Cross e O. P. Sherbowitz-Wetzor (Cambridge, Mass., 1953), 64ff.

(69) J. Nicole (ed.), *Le Livre du Préfet* (Genebra, 1893); trad. de E. H. Freshfield, *Roman Law in the Later Roman Empire* (Cambridge, 1938). Ambos re-impressos em I. Dujčev (ed.), *To eparchikon biblion* (Londres, 1970).

(70) N. Oikonomides, «Quelques boutiques de Constantinople au X^e siècle», *DOP*, XXVI (1972), 345ff.

(71) Miguel Pselos, *Chronographia*, ed. E. Renauld, I (Paris, 1926), 96, 102.

(72) *Ibid.*, I, 132.

(73) *Ibid.*, II, 145.

(74) Cecaumeno, *Strategicon*, ed. G. G. Litavrin, §3, pág. 124.

CAPÍTULO 3: O DESAPARECIMENTO E O RENASCIMENTO DAS CIDADES

(1) *Expositio totius mundi*, XXVI, XXXV, XXXVIII, XLIX.

(2) G. Garitte (ed.), *La prise de Jérusalem par les Perses* (Lovaina, 1960), 50-53.

(3) Procópio, *Construções*, VI. 6. 14-16.

(4) *Miracula S. Artemii*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra* (São Petersburgo, 1909), 26.

(5) João Crisóstomo, *De inani gloria*, ed. A.-M. Malingrey, §4.

(6) *De Lazaro*, II, PG XLVIII, 986; *De Lazaro*, VI, PG XLVIII, 1034-1035.

(7) *In epist. I ad Thess.*, V, PG LXII, 428.

(8) *In Matth. hom.*, XXXVII, PG LVII, 427.

(9) *In Matth. hom.*, VI, PG LVII, 71-72.

(10) *In illud, Salutate Priscillam*, PG LI, 188.

(11) Fr. I, C. Müller (ed.), *Fragmenta historicorum graecorum*, IV (Paris, 1851), 201-202.

(12) Ed. L. Rydén (Upsala, 1963).

(13) Priscus, fr. 8, *Fragmenta hist. graec.*, ed. C. Müller, IV, 78.

(14) Procópio, *Construções*, IV, I, 31.

(15) Teodoreto, *Epist.*, ed. Y. Azéma (Paris, 1955), VII, XV, XXXIII (XXIX), etc., pp. 79, 86, 98, etc.

(16) *The Chronicle of Joshua the Stylite*, trad. W. Wright (Cambridge, 1882), 17-43.

(17) Malalas, *Chronographia*, CSHB, 422.

(18) Procópio, *História Secreta*, VII.

(19) A. Cameron, *Circus Factions* (Oxford, 1976).

(20) Procópio, *Guerras*, II. 23. 1.

(21) *Hist. eccles.*, IV. 29

(22) Procópio, *Guerras*, II. 22. 1.

(23) Procópio, *História Secreta*, XVIII. 44.

(24) *Ibid.*, XXIII. 19-21.

(25) *Miracula S. Demetrii*, I. 10, PG CXVI, 1261ff.

(26) Anna Comnena, *Alexiad*, XIV. 2-3, ed. B. Leib, III, 178.

(27) *Miracula S. Demetrii*, PG CXVI, 1337A.

(28) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6180, pág. 364.

(29) F. Dvorník, *La Vie de S. Grégoire le Décapolite* (Paris, 1926), 59.

(30) Ibn Khordádhbeh, *Bibl. geogr. arab.*, ed. M. J. de Goeje, VI, 77-80.

(31) Teófanos, *Chronographia*, A. M. 6287, pág. 469.

- (32) H. Grégoire, «Inscriptions historiques byzantines», *Byzantion*, IV (1927-1928), 438.
- (33) G. E. Bates, *Byzantine Coins*, Archaeological Exploration of Sardis, Monograph 1 (Cambridge, Mass., 1971), 6-7.
- (34) Ibn Khordādhbeh, *Bibl. geogr. arab.*, ed. M. J. Goeje, VI, 84.
- (35) *Epist.* 47 em J. Darrouzès, *Epistoliers byzantins du X^e siècle* (Paris, 1960), 246.
- (36) K. Horna, «Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses», *BZ*, XIII (1904), 339.
- (37) O. Seeck (ed.), *Notitia dignitatum* (Berlim, 1876), 229-243.
- (38) Procópio, *História Secreta*, XXII, 17.
- (39) Nicéforo, *Opuscula historica*, ed. C. de Boor, 64.
- (40) Teófanos, *Chronographia*, A. M. 6238, pág. 423.
- (41) *Miracula S. Artemii*, ed. A. Papadoupoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra*, 26.
- (42) Teófanos, *Chronographia*, A. M. 6232, pág. 412.
- (43) *Ibid.*, A. M. 6247, pág. 429.
- (44) *Ibid.*, A. M. 6258, pág. 440.
- (45) Th. Preger (ed.), *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, I (Leipzig, 1901), 19ff.
- (46) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 321ff.
- (47) P. Lemerle, «La chronique improprement dite de Monemvasie», *REB*, XXI (1963), 10.
- (48) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 339.
- (49) P. Noailles e A. Dain (eds.), *Les Nouvelles de Léon VI le Sage* (Paris, 1944), artigo 4, artigo 15, pp. 21ff., 59ff.
- (50) Ed. G. G. Litavrin, §§3, 39, 51, pp. 124, 202, 220.
- (51) D.-C. Hesselring e H. Pernot (eds.), *Poèmes prodromiques en grec vulgaire* (Amsterdão, 1910), 72ff.
- (52) G. Moravcsik, «Barbarische Sprachreste in der Theogonie des Johannes Tzetzes», *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, VII (1928-1929), 352ff.; reimpresso em *Studia byzantina* do mesmo autor (Budapeste, 1967), 283ff.
- (53) Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, ed. E. Faral, I (Paris, 1938), caps. 128, 192, pp. 131, 195.
- (54) *Embassy to Tamerlane*, trad. G. le Strange (Londres, 1928), 87ff.

CAPÍTULO 4: OS DISSIDENTES

- (1) *Cod. Theod.*, XVI. 1. 2 ; *Cod. Just.*, I. 1. 1.
- (2) *Cod. Theod.*, XVI. 2. 16.
- (3) *Just. Nov.*, CXXXVII, praef.
- (4) *Confessio rectae fidei*, PG LXXXVI, 1013A. Cf. *Cod. Just.*, I. 1. 5.
- (5) *Cod.*, *Theod.*, XVI. 5. 28.

- (6) Marco, *o Diácono, Life of Porphyry*, ed. H. Grégoire e M.-A. Kugener, caps. 11, 19, pp. 11, 16.
- (7) Ver J. B. Segal, «Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa», *Anatolian Studies*, III (1953), 107-112.
- (8) João de Éfeso, *Lives of the Eastern Saints*, PO XVIII, 681; Miguel, *o Sírío, Chronique*, ed. J.-B. Chabot, II/2 (Paris, 1902), 207-208.
- (9) *Lives of the Eastern Saints*, PO XVII, 229ff.
- (10) Ver, por exemplo, Callinicus, *Life of St. Hypatius*, ed. G. J. M. Bartelink (Paris, 1971), 74, 80.
- (11) Por exemplo, J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910).
- (12) Concílio de Trullan can. 61, 62, 65 em Joannou, *Discipline*, I/1, 196ff., 203.
- (13) *Just. Nov.*, XLV, pref. A legislação anterior pode ser encontrada em *Cod. Theod.*, XVI, 8.
- (14) *Just. Nov.*, CXLVI.
- (15) Malalas, *Chronographia*, CSHB, 433; *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trad. R. H. Charles (Londres-Oxford, 1916), 142.
- (16) Sobre estes acontecimentos ver I. Shahîd, *The Martyrs of Najrân* (Bruxelas, 1971).
- (17) Sebeos, *Histoire d'Héraclius*, trad. F. Macler (Paris, 1904), 63.
- (18) G. Garitte (ed.), *La prise de Jérusalem*, 17-18.
- (19) «S. Georgii Chozebitae Vita», *AB*, VII (1888), 134.
- (20) F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, I (Munique-Berlim, 1924), n.º 206.
- (21) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6214, pág. 401; Miguel, *o Sírío, Chronique*, trad. J.-B. Chabot, II/3, 489-490.
- (22) Can. 8 em Joannou, *Discipline*, I/1, 261-263.
- (23) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 341-342.
- (24) *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, trad. M. N. Adler (Londres, 1907), 10ff.
- (25) *De haeresibus*, PG XCIV, 677ff.
- (26) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 9.
- (27) A. Adam, *Texte zum Manichäismus* (Berlim, 1954), n.º 56.
- (28) Procópio, *História Secreta*, XXII, 25.
- (29) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6214, pág. 401.
- (30) *The Homilies of Photius*, trad. C. Mango (Cambridge, Mass., 1958), 279ff.
- (31) *Hist. eccles.*, ed. J. Bidez e L. Parmentier, II, 5, pág. 53.
- (32) *Ibid.*, III, 14, pp. 111ff.
- (33) Miguel, *o Sírío, Chronique*, trad. J.-B. Chabot, II/3, 412-413.
- (34) Constantino Porfirogeneta, *De administrando imperio*, ed. Gy. Moravcsik e R. J. H. Jenkins, cap. 50, pág. 237.
- (35) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6270, pág. 452.
- (36) *Vita S. Pancratii*, ed. A. N. Veselovskij, «Iz istorii romana i povesti», *Sbornik Otdel. Russk. Jazyka i Slov. Imper. Akad. Nauk*, XL/2 (1886), 90.

- (37) Teófanos, *Chronographia*, A. M. 6275, pp. 456-457.
 (38) *The Homilies of Photius*, trad. C. Mango, 302ff.
 (39) Nov. 15, ed. P. Noailles e A. Dain, 59-61.
 (40) Pedro, *o Siciliano*, ed. Ch. Astruc *et al.*, em «Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure», *TM*, IV (1970), 59, §157.
 (41) J. Darrouzès, *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, 275.
 (42) *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, trad. H.-Ch. Puech e A. Vaillant (Paris, 1945), 85-86.
 (43) *Ibid.*, 93-94.
 (44) J. Gouillard, «Le Synodicon de l'Orthodoxie», *TM*, II (1967), 183ff.
 (45) Anna Comnena, *Alexiad*, XIV. 8, ed. B. Leib, III, 177ff.
 (46) Procópio, *História Secreta*, XI. 26.
 (47) Nicéforo, *Antirrheticus* III, *PG* c, 501B.
 (48) Pedro, *o Siciliano*, ed. Ch. Astruc *et al.*, em «Les sources grecques», 53, §139.
 (49) *Confessio rectae fidei*, *PG* LXXXVI, 993C.
 (50) Teodoro, *o Estudita*, *Epist.*, II 155, *PG* XCIX, 1481-1485.

CAPÍTULO 5: O MONASTICISMO

- (1) *Vita S. Antonii*, caps. 3-4, *PG* XXVI, 844-845.
 (2) Ver, por exemplo, *The Oxyrhynchus Papyri*, II (Londres, 1899), n.ºs 251-253.
 (3) *Vita S. Antonii*, cap. 14, col. 865.
 (4) A. Boon, *Pachomiana latina* (Lovaina, 1932), 3ff.
 (5) *Praecepta*, §49, *ibid.*, pág. 25.
 (6) J. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, I (Roma, 1864), 487ff.
 (7) *Epistula Ammonis*, em F. Halkin (ed.), *S. Pachonii vitae graecae* (Bruxelas, 1932), §2, pág. 97.
 (8) *The Longer Rule*, *PG* XXXI, 925C.
 (9) *PG* XXXI, 905ff.
 (10) H. Delehay, *Les saints stylites* (Bruxelas, 1923), 1-94.
 (11) *Cod. Theod.*, XVI, 3. 1 e 2.
 (12) João Crisóstomo, *Adv. oppugnatores vitae monast.*, *PG* XLVII, 320-322.
 (13) A.-J. Festugière (ed.), *Vie de Théodore de Sykéon* (2 vols., Bruxelas, 1970).
 (14) Ver a sua Vida, ed. L. Rydén; Evágrio, *Hist. eccles.*, ed. J. Bidez e L. Parmentier, IV. 34.
 (15) *Just. Nov.*, V.
 (16) Texto (insatisfatório) em *PG* LXXXVII/3, 2852ff. Trad. francesa de M.-J. Rouet de Journel, *Le Pré Spirituel* (Paris, 1946).
 (17) Ed. E. W. Brooks, *PO* XVII, XIX.
 (18) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6262, pág. 445.

- (19) Ver especialmente o seu *Testamentum*, PG XCIX, 1817ff.
- (20) *Hypotypôsis*, §25, *ibid.*, 1713A.
- (21) Zepos, *Jus.* I, 213.
- (22) *Ibid.*, 249ff.
- (23) *Ibid.*, 267-269.
- (24) Ver especialmente João de Antioquia, *De monasteriis laicis non tradendis*, PG CXXXII, 1117ff.
- (25) Ver P. Lemerle *et al.* (eds.), *Archives de l'Athos* (fundado por G. Millet), (Paris, 1937-).
- (26) Ver especialmente *Treatise on Confession* em K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum* (Leipzig, 1898), 110ff.
- (27) *De emendanda vita monastica* em T. L. F. Tafel, *Eustathii opuscula* (Frankfurt, 1832; reimpresso em Amesterdão, 1964), 215ff.
- (28) I. P. Tsiknopoullos (ed.), *Kypriaka typika* (Nicósia, 1969), 1ff.
- (29) Neófito, *Typicon*, *ibid.*, 69ff. Para uma discussão da sua vida ver C. Mango e E. J. W. Hawkins, «The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Paintings», *DOP*, XX (1966), 122ff.
- (30) *Hagioreitikos tomos* em P. Chrêstou *et al.* (eds.), *Grêgoriou tou Palama syngamata*, II (Tessalonica, 1966), 568-569.
- (31) J. Lefort (ed.), *Actes d'Esphigménou* = *Archives de l'Athos*, VI (Paris, 1973), n.º 12, pp. 89-90.
- (32) Ver N. Oikonomidès, «Monastères et moines, lors de la conquête ottomane», *Südosst-Forschungen*, XXXV (1976) 1ff.

CAPÍTULO 6: A EDUCAÇÃO

- (1) H. Rabe (ed.), *Hermogenis opera* (Lepzig, 1913), 1ff.
- (2) Ver L. Petit, *Les étudiants de Libanius* (Paris, 1957).
- (3) *Ibid.*, 170.
- (4) «Oration of Constantius» (355 d.C.), em Temístio, *Orationes*, ed. G. Downey e A. F. Norman, 20d-21a, vol. III (Leipzig, 1974), 125. Trad. inglesa em G. Downey, «Education and Public Problems as Seen by Themistius», *Trans. Amer. Philol. Assoc.*, LXXXVI (1955), 295.
- (5) *Cod. Theod.*, XIV. 9. 3 = *Cod. Just.*, XI. 19. 1.
- (6) *Cod. Theod.*, XV. 1. 53; VI. 21. 1.
- (7) *Const. apost.*, I. 6, ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* (Paderborn, 1905), 13-15.
- (8) *Vita S. Antonii*, caps. 20, 73, PG XXVI, 873, 945.
- (9) C. A. Trypanis (ed.), *Fourteen Early Byzantine Cantica* (Viena, 1968), estrofe 17, pp. 36-37.
- (10) Sócrates, *Hist. eccles.*, III. 16. Cf. Sozomen, *Hist. eccles.*, V. 18.
- (11) João Crisóstomo, ed. A.-M. Malingrey, *De inani gloria*, §§39, 52.

- (12) N. G. Wilson (ed.), *On the Value of Greek Literatura* (Londres, 1975).
- (13) M.-A. Kugener (ed.), *PO* II, 7ff.
- (14) *Cod. Just.*, I. 5. 18. 4. Cf. I. 11. 10. 2.
- (15) F. Nau, «L'Histoire ecclésiastique de Jean d'Asie», *ROC*, II (1987), 481-482.
- (16) Malalas, *Chronographia*, *CSHB*, 491.
- (17) Procópio, *História Secreta*, XXVI, 5.
- (18) T. Gaisford (ed.), *Georgii Choerobosci dictata*, III (Oxford, 1842).
- (19) Ver W. Bühler e C. Theodoridis, «Johannes von Damaskos terminus post quem für Choeroboskos», *BZ*, LXIX (1976), 397ff.
- (20) Can. 71 em Joannou, *Discipline*, I/1, 208-209.
- (21) Zachariä von Lingenthal (ed.), *Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum* (Leipzig, 1852), 11.
- (22) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6218, p. 405.
- (23) H. Berbérien, «Autobiographie d'Anania Širakaci», *Revue des études arméniennes*, N. S., I (1964), 189-194.
- (24) *Vita Tarasii*, ed. I. A. Heikel, *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, XVII (Helsingfors, 1899), 423.
- (25) *Scriptor incertus de Leone*, juntamente com Leão Gramático *CSHB*, 350.
- (26) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 185ff.
- (27) Genesisius, *CSHB*, 98.
- (28) *Anthol. Palatina*, XV. 36-38. Cf. R. Aubreton, «La translittération d'Homère», *Byzantion*, XXXIX (1969), 13-34.
- (29) P. Matranga, *Anecdota graeca* (Roma, 1850), 555-556.
- (30) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 446.
- (31) R. Browning, «The Correspondance of a Tenth-Century Byzantine Scholar», *Byzantion*, XXIV (1954), 397-452; R. Browning e B. Laourdas, «To keimenon tōn epistolōn tou kōdikos B.M. 36749», *Epetēris Hetairias Byzantinōn Spoudōn*, XXVII (1957), 151-212.
- (32) Ver P. Lemerle, «La Vie ancienne de S. Athanase l'Athonite», *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963*, I (Chevetogne, 1963), 59ff.
- (33) Ver artigo de Constantino IX, *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae... supersunt*, ed. J. Bollig e P. de Lagarde (Gotinga, 1882), n.º 187, pp. 195-202; A. Salač (ed.), *Novella constitutio saec. XI medii* (Praga, 1954).
- (34) Pselos, *Chronographia*, ed. E. Renauld, I, 135-138.
- (35) F. I. Uspenskij, «Deloproizvodstvo po obvineniju Ioanna Itala v eresi», *Izvestija Russk. Arkheol. Instit. v Konstantinopole*, II (1897), 1-66.
- (36) J. Gouillard, «Le Synodikon de l'Orthodoxie», *TM*, II (1967), 57-61.
- (37) Anna Comnena, *Alexiad*, V, 8, ed. B. Leib, II, 32ff.
- (38) Pseudo-Luciano, Timarion, ed. R. Romano, §43-44 (Nápoles, 1974), 88-89.
- (39) J. Darrouzès, *Recherches sur les «offikia» de l'Église byzantine* (Paris, 1970), 71ff.
- (40) R. Browning, «A New Source on Byzantine-Hungarian Relations in the Twelfth Century», *Balkan Studies*, II (Tessalonica, 1961), 173-214.

(41) A. Pignani, «Alcuni progimnasmi di Niceforo Basilace», *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, N. S., VIII/IX (1971/2), 295-315.

(42) P. Lemerle, «Élèves et professeurs à Constantinople au X^e siècle», *Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, Lecture faite dans la séance... du 28 Nov. 1969, pág. 11.

(43) *Reg. brev.*, question 292, PG XXXI, 1288.

CAPÍTULO 7: O MUNDO INVISÍVEL DO BEM E DO MAL

(1) *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris* (Bruxelas, 1902), 107ff.

(2) *Iohannis Euchaitorum... quae... supersunt*, ed. J. Bollig e P. de Lagarde, pág. 31.

(3) Can. 35 em Joannou, *Discipline*, I/2, 144-145.

(4) *Interpret. epist. ad Coloss.*, PG LXXXII, 613.

(5) Então, por exemplo, Pseudo-Cesário, I. 48, PG XXXVIII, 917.

(6) Th. Preger (ed.), *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, I (Leipzig, 1901), 86.

(7) PG CXI, 692.

(8) Pantoleon diaconus, *Miracula S. Michaelis*, em F. Halkin (ed.), *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou* (Bruxelas, 1963), 150.

(9) Ver C. Walter, «Two Notes on the Deesis», *REB*, XXVI (1968), 311-336.

(10) Ver N. H. Baynes, «The Supernatural Defenders of Constantinople», *AB*, LXVII (1949), 165ff.; reimpresso em *Byzantine Studies and Other Essays* (Londres, 1955), 248ff.

(11) Ver J. Ebersolt, *Sanctuaries de Byzance* (Paris, 1921), 54ff.

(12) Ver N. H. Baynes, «The Finding of the Virgin's Rob», *Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orient. et Slaves*, IX (1949), 87ff.; reimpresso em *Byzantine Studies*, 240ff.

(13) G. Anrich, *Hagios Nikolaos* (2 vols., Leipzig, 1913-1917).

(14) Ver H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires* (Bruxelas, 1909), 103ff.; *id.*, *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelas, 1933), 228-229; P. Lemerle, «Saint-Démétrius de Thessalonique», *Bulletin de correspondance hellénique*, LXXVII (1953), 660ff.; M. Vickers, «Sirmium or Thessaloniki?», *BZ*, LXVII (1974), 337ff.

(15) PG LXXXVII/3, cap. 180, col. 3052.

(16) *Vita S. Basilii iunioris*, ed. S. G. Vilinskij, *Zapiski Imp. Novorossijskago Universiteta*, VII (Odessa, 1911), 318ff.

(17) *Miracula S. Artemii*, ed. A. Papadopolos-Kerameus, *Varia graeca sacra*, 19, 29.

(18) Ver E. Peterson, «Zur Bedeutungsgeschichte von *parrësia*», *R. Seeberg Festschrift*, I (Leipzig, 1929), 283ff.; G. J. M. Bartelink, «Quelques observations sur *parrësia* dans la littérature paléo-chrétienne», *Graecitas et latinitas christianorum primaeva*, suppl. 3 (Nijmegen, 1970), 5ff., 155ff.

- (19) *Vita S. Basilii iunioris*, ed. S. G. Vilinskij, *Zapiski Imp. Nov. Univ.*, VII, 344-345.
 (20) J. Goar, *Euchologion sive rituale graecorum* (Paris, 1647), 730-731.
 (21) Anrich, *Hagios Nikolaos*, I, 12ff.
 (22) A.-J. Festugière (ed.), *Vie de Théodore de Sykéôn*, I, §8, 16, 26a, 43.
 (23) *Ibid.*, §44 (cf. 114-116), 118, 161.
 (24) *Vita S. Andreae sali*, §90, PG CXI, 732.
 (25) *Vita S. Basilii iunioris*, ed. A. N. Veselovskij, *Sbornik Otdelenija Russkago Jazyka i Slov. Imp. Akad. Nauk*, LIII (1891), suppl., 7.
 (26) *Vita S. Antonii*, §9, 28, PG XXVI, 857, 888.
 (27) *Ibid.*, §65, PG XXVI, 935.
 (28) *Life of St Symeon the Fool*, ed. L. Rydén, 141. Cf. A.-J. Festugière (ed.), *Life of St John the Almsgiver*, 395-396 e notas, 613-617.
 (29) *Vita S. Basilii iunioris*, ed. A. N. Veselovskij, *Sbornik Otdelenija Russkago Jazyka i Slov. Imp. Akad. Nauk*, XLVI (1889), suppl., 19ff.
 (30) Pseudo-Macarius Alexandrinus, *De sorte animarum*, PG XXXIV, 388ff.
 (31) L. Petit, X. A. Sideridès e M. Jugie (eds.), *Oeuvres complètes de Georges Scholarios*, I (Paris, 1928), 505ff. Cf. Symeon de Thessalonica, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, PG CLV, 841ff.

CAPÍTULO 8: O UNIVERSO FÍSICO

- (1) Ver Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, III, 9-10.
 (2) R. Arnaldez (ed.), *De opificio mundi* (Paris, 1961), §15-16, 29, 45-46, 56, 58.
 (3) *Ad Autolycum*, II, 13ff.
 (4) Ed. S. Giet (Paris, 1950).
 (5) Esta visão errada remonta a Aristóteles, *Meteorologica*, 352b.
 (6) *Bibliotheca*, cod. 223, ed. R. Henry, IV (Paris, 1965), especialmente pp. 42-43.
 (7) PG LVI, 429ff.
 (8) PG XXXVIII, 852ff. Cf. R. Riedinger, *Pseudo-Kaisarios* (Munique, 1969).
 (9) Ed. W. Wolska-Conus (3 vols., Paris, 1968-1973); trad. J. W. McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk* (Londres, 1897). Ver também W. Wolska-Conus, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès* (Paris, 1962).
 (10) Ed. W. Wolska-Conus, I, 255-257; trad. J. W. McCrindle, 2.
 (11) *Bibliotheca*, cod. 36, ed. R. Henry, I (Paris, 1959), 21-22.
 (12) Ver E. K. Redin, *Khristianskaja Topografija Koz'my Indikoplova po grečeskim i russkim spiskam*, I (Moscovo, 1916).
 (13) A ligação entre Cosmas Indicopleustes e a iconografia bizantina do Juízo Final é discutida por D. V. Ainalov, *The Hellenistic Origins of Byzantine Art*, trad. E. e S. Sobolevitch (Nova Brunswick, N. J., 1961), 33ff.
 (14) Ver A. Grabar, «Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse», *Cahiers archéologiques*, II (1947), 54ff.
 (15) Ed. L. G. Westerink (Nijmegen, 1948), §120ff.

CAPÍTULO 9: OS HABITANTES DA TERRA

- (1) Basílio, *Homil. VIII* em S. Giet (ed.), *Hexaameron*, 440; Severiano de Gabala, *De mundi creatione orat. IV*, PG LVI, 458.
- (2) Basílio, *ibid.*, 431ff.
- (3) Severiano, *De mundi creatione orat. V*, PG LVI, 481.
- (4) *Id.*, *Orat. VI*, *ibid.*, 484.
- (5) Basílio, *Homil. VII* em S. Giet (ed.), *Hexaameron*, 402ff.
- (6) *Id.*, *Homil. VIII* em S. Giet (ed.), *Hexaameron*, 446ff.
- (7) Ed. F. Sbordone (Milão, 1936), §1, 4, etc.
- (8) *Hist. eccles.*, III, 11.
- (9) W. Wolska-Conus (ed.), *Christian Topography*, III, 315ff.
- (10) João Damasceno, *De draconibus*, PG XCIV, 1600.
- (11) Cecaumeno, *Strategicon*, ed. G. G. Litavrin, *Sov. i rassk. Kekavmena*, 678.
- (12) J. Bidez, *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, Compilação de trabalhos publicados pela Fac. de Filos. e Letras de Gand, fasc. 25 (1900), 12ff.
- (13) Moscho, *Pratum spirituale*, cap. 184, PG LXXXVII/3, 3056.
- (14) *Acta Sanctorum*, Julho, III (1723), 605-606.
- (15) *Pratum spirituale*, cap. 107, PG LXXXVII/3, 2965ff.
- (16) Fócio, *Bibliotheca*, cod. 223.
- (17) PG XXXVIII, 980ff.
- (18) *Antiquitates judaicae*, I, 5-6.
- (19) Versão completa em *Chronicon Paschale*, CSHB, I, 46ff. Ver também Epifânio, *Adversus haereses*, PG XLII, 160; *id.*, *Ancoratus*, §113, PG XLIII, 220ff.; W. Wolska-Conus (ed.), *Topographie Chrétienne*, I, 329ff.; Georgius Syncellus, CSHB, I, 82ff. Cf. A. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, V (Leipzig, 1894), 240ff., 585ff.
- (20) *Expositio totius mundi*, ed. J. Rougé, 110ff. Um texto grego semelhante é A. Klotz (ed.), «Hodoiporia apo Edem tou Paradeisou achri tôn Rhomaiôn», *Rheinisches Museum für Philologie*, LXV (1910), 606ff. Para a versão georgiana ver Z. Avalichvili, «Géographie et légende dans un récit apocryphe de S. Basile», *ROC*, XXVI (1927-1928), 279ff.
- (21) W. Wolska-Conus (ed.), *Topographie Chrétienne*, II, 133ff.; Jorge Sincelo, CSHB, I, 94.
- (22) Anastásio de Sinai, *Quaestiones*, PG LXXXIX, 764.
- (23) *Ibid.*, 708.
- (24) R. A. Lipsius e M. Bonnet (eds.), *Acta apostolorum apocrypha*, II/1 (Leipzig, 1898), 46-47, 65; II/2 (1903), 37, 100.
- (25) Ver F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, Mass., 1958), 138ff.
- (26) Sozomen, *Hist. eccles.*, ed. J. Bidez e L. Parmentier, II, 6-14. Sobre este assunto ver W. H. C. Frend, «The Missions of the Early Church, 180-700 AD», *Religion Popular and Unpopular* (Londres, 1976), VIII.

- (27) *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, trad. F. J. Hamilton e E. W. Brooks (Londres, 1899), XII, 7, p. 329ff.
- (28) Ed. W. Wolska-Conus, I, 503ff.
- (29) *Syriac Chronicle of Zachariah of Mitylene*, trad. F. J. Hamilton e E. W. Brooks, XII, 7, pp. 331-332.
- (30) Anastásio de Sinai, *Quaestiones*, PG LXXXIX, 484.
- (31) *Ibid.*, 521, 732-733.
- (32) *The Homilies of Photius*, trad. C. Mango (Cambridge, Mass., 1958), 107.
- (33) Manuel II Paleólogo, *Dialoge mit einem «Perser»*, ed. E. Trapp (Viena, 1966), 55ff.

CAPÍTULO 10: O PASSADO DA HUMANIDADE

- (1) *Pratum spirituale*, cap. 87, PG LXXXVII/3, 2944-2945.
- (2) No final da datação consular ver E. Stein, «Post-consulat et autokratoresia», *Mélanges Bidez* (Bruxelas, 1933-1934), 869ff.
- (3) Ver especialmente o seu *Contra Apionem*.
- (4) *Ad Autolycum*, III, 24ff.
- (5) Sobre este assunto ver V. Grumel, *La chronologie, Traité d'études byzantines*, ed. P. Lemerle, I (Paris, 1958).
- (6) O que se segue foi seleccionado de várias crónicas, em particular das de Malalas, Syncellus e Georgius Monachus.
- (7) Georgius Monachus, ed. C. de Boor, 78-79, 224ff. Cf. Eusébio, *Demonstratio evangelica*, IV, 8, 1.
- (8) K. Buresch, Klaros. *Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums* (Leipzig, 1889), 111-112.

CAPÍTULO 11: O FUTURO DA HUMANIDADE

- (1) P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbek* (Washington, D.C., 1967), 14, 25, 53-55.
- (2) F. Macler, «Les apocalypses apocryphes de Daniel», *Rev. de l'histoire des religions*, XXXIII (1896), 288ff.
- (3) Malalas, *Chronographia*, CSHB, 408-409; *Chronicon Paschale*, CSHB, I, 610-611; João Moscho, *Pratum spirituale*, cap. 38, PG LXXXVII/3, 2888-2889.
- (4) VIII, 13; XII, 19-32. Cf. B. Rubin, «Der Fürst der Dämonen», *BZ*, XLIV (1951), 469ff.; id., «Der Antichrist und die "Apocalypse" des Prokopios von Kaisareia», *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CX (1961), 55ff.
- (5) Agatias, *Historiae*, V, 5, ed. R. Keydell, 169-170.
- (6) Theophylactus Simocatta, *Historiae*, ed. C. de Boor, I, 2 (reimpresso Estu-garda, 1972), 43.

- (7) *Ibid.*, V. 15, pp. 216-217.
- (8) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6119, pp. 327-328.
- (9) *Ibid.*, A. M. 6127, p. 339.
- (10) O texto grego é de V. M. Istrin (ed.), *Otkrovenie Mefodija Patarskago i apokrifčeskija Videnija Daniila* (Moscou, 1897), Textos, 5ff. A versão em latim é de E. Sackur (ed.), *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Halle, 1898), 57ff. Cf. M. Kmosko, «Das Rätsel des Pseudomethodius», *Byzantion*, VI (1931), 273ff.
- (11) Teófanos, *Chronographia*, A. M. 6169, pág. 356.
- (12) H. Usener «De Stephano Alexandrino», *Kleine Schriften*, IV (reimpresso Osnabrück, 1965), 276.
- (13) First Vision of Daniel, ed. A. Vassiliev, *Anecdota graeco-byzantina* (Moscou, 1893), 33ff.
- (14) PG CXI, 852ff.; L. Rydén, «The Andreas Salos Apocalypse», *DOP*, XXVIII (1974), 197ff.
- (15) Leão, *o Diácono, Historia*, CSHB, 4.
- (16) L. G. Westerink, «Nicetas the Paphlagonian on the End of the World», *Essays in Memory of B. Laourdas* (Tessalonica, 1975), 177ff.
- (17) Th. Preger (ed.), *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, II (Leipzig, 1907), §47. Cf. §§50, 73, 79.
- (18) João Tzetzes, *Epistulae*, ed. P. A. M. Leone (Leipzig, 1972), 88; *id.*, *Historiae*, ed. P. A. M. Leone (Nápoles, 1968), 370-371.
- (19) PG CVII, 1129ff. Cf. C. Mango, «The Legend of Leo the Wise», *Zbornik radova Vizantološkog Instituta*, VI (Belgrado, 1960) 59ff.
- (20) Nicetas Coniates, *Historia*, ed. J.-L. Van Dieten (Berlim, 1975), 355.
- (21) V. M. Istrin (ed.), *Otkrovenie Mefodija Patarskago*, 135ff. Cf. A. Vassiliev (ed.), *Anecdota graeco-byzantina*, 43ff.
- (22) L. Petit, X. A. Sideridès e M. Jugie (eds.), *Oeuvres complètes de Georges Scholarios*, IV (1935), 511-512. Cf. I (1928), 211; III (1930), 94, 288, 383, etc.
- (23) J. Darrouzès, «Lettres de 1453», *REB*, XXII (1964), 91.
- (24) Vita S. Basilii iunioris, ed. Veselovskij, *Sbornik Otdelenija Russkago Jazyka i Slov. Imp. Akad. Nauk.*, XLVI, suppl., 12ff.

CAPÍTULO 12: A VIDA IDEAL

- (1) João Crisóstomo, *De virginitate*, §83, PG XLVIII, 594.
- (2) J. Nicole (ed.), *Book of the Prefect*, Proem (Genebra, 1893), 13.
- (3) Eusébio, *Praeparatio evangelica*, I. 4. 3ff.
- (4) Anastásio de Sinai, *Quaestiones*, PG LXXXIX, 476.
- (5) João Crisóstomo, *De inani gloria*, ed. A.-M. Malingrey, §67.
- (6) Teodoro, *o Estudita*, *Parva catechesis*, ed. E. Auvray (Paris, 1891), 16.
- (7) Agapito, *Capita admonitoria*, PG LXXXVII/1, 1164ff.
- (8) *Cod. Theod.*, XV. 1. 47.

- (9) Constantino Porfirogeneta, *De Cerimoniis*, Proem, ed. A. Vogt, I (Paris, 1935), 1-2.
- (10) *Epanagoge*, tit. 3 em Zepos, *Jus*, II, 242.
- (11) P. Noailles e A. Dain (eds.), *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, artigo 17, 63ff.
- (12) Ver as citações recolhidas por João Damasceno, *Sacra Parallela*, ed. M. Lequien, alpha, tit. 21 (Paris, 1712), II, 358-359.
- (13) Antiochus Monachus, *Pandectes*, cap. 37, PG LXXXIX, 1549.
- (14) João Damasceno, *Sacra Parallela*, ed. M. Lequien, epsilon, titts. 17-18, II, 509ff; *Parallela Rupefucaldina*, *ibid.*, 779ff.
- (15) *Ibid.*, delta, tit. 18-19, pág. 440ff.
- (16) *Ibid.*, delta, tit. 11, pág. 435.
- (17) *Ibid.*, iota, tit. 5, pág. 557.
- (18) *Ibid.*, sigma, tit. 15, pág. 688.
- (19) *Ibid.*, gama, tit. 5, pág. 405.
- (20) *Ibid.*, delta, tit. 9, pág. 430ff.
- (21) Diodoro de Tarso citado por Fócio, *Bibliotheca*, cod. 223, ed. R. Henry, IV, 34.
- (22) João Crisóstomo, *De inani gloria*, ed. A.-M. Malingrey, §70.
- (23) *Capita admonitoria*, §16, PG LXXXVII/1, 1169.
- (24) João Crisóstomo, *In inscriptionem altaris*, §2, PG LI, 69.
- (25) João Crisóstomo, *In epist. I ad Timoth. hom.* XII, PG LXII, 562-563.
- (26) Anastásio, *On the Departed*, em C. A. Trypanis (ed.), *Fourteen Early Byzantine Cantica* (Viena, 1968), 63.
- (27) João Damasceno, *Sacra Parallela*, ed. M. Lequien, mu, tit. 10, II, 609ff.
- (28) João Crisóstomo, *De inani gloria*, ed. A.-M. Malingrey, §23ff.
- (29) João Crisóstomo, *In epist. I ad Timoth. hom.* IV, PG LXII, 524.
- (30) Antíoco, *Pandectes*, cap. 4, PG LXXXIX, 1444.
- (31) *Ibid.*, cap. 95, col. 1721. Ver discussão em I. Hausherr, *Penthos*, *Orientalia Christiana Analecta*, 132 (Roma, 1944), 109ff.
- (32) Teodoreto, *Historia religiosa*, ed. P. Canivet e A. Leroy-Molinghen, II, 14, vol. I (Paris, 1977), 224-226.
- (33) Antíoco, *Pandectes*, cap. 17, PG LXXXIX, 1480.
- (34) Moscho, *Pratum spirituale*, cap. 78, PG LXXXVII/3, 2933.
- (35) João Crisóstomo, *Contra eos qui subintroductas habent*, §5, PG XLVII, 502.
- (36) Eusébio, *Demonstratio evangelica*, I. 9. 1-4.
- (37) João Crisóstomo, *In epist. I ad Thess. hom.* V, PG LXII, 426; João Crisóstomo, *De inani gloria*, ed. A.-M. Malingrey, §81.
- (38) João Crisóstomo, *De virginitate*, §5, PG XLVIII, 537.
- (39) João Damasceno, *Sacra Parallela*, ed. M. Lequien, pi, tit. 31, II, 670-671.
- (40) João Crisóstomo, *In Matth. hom.* XXXVII, PG LVII, 426.
- (41) João Crisóstomo, *In Kalendas*, PG XLVIII, 954, 960.
- (42) Jerome, *Epist.* LVIII, PL XXII, 582.
- (43) Leôncio de Neápolis, *Life of St Symeon the Fool*, ed. L. Rydén, 167.
- (44) João Crisóstomo, *In Matth. hom.* XXXVII, PG LVII, 428.

CAPÍTULO 13: LITERATURA

- (1) Ver F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3.^a ed. (3 vols., Bruxelas, 1957); F. Halkin, *Auctarium bibl. hagiogr. graecae* (Bruxelas, 1969).
- (2) Nilo, *Epist.* 49, *PG* LXXIX, 220.
- (3) Ed. Gy. Moravcsik e R. J. H. Jenkins (Washington, D. C., 1967), cap. 1, pág. 48.
- (4) Ed. A. Vogt, I (Paris, 1935), 2.
- (5) P. Chrêstou et al. (eds.), *Grêgoriou tou Palama syngramata*, II (Tessalonica, 1966), 568.
- (6) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6295, pág. 479.
- (7) L. Th. Lefort, *Les Vies coptes de Saint Pachôme* (Lovaina, 1943), XLII f.
- (8) Teófanos, *Chronographia*, ed. C. de Boor, A. M. 6024, pp. 181 ff.
- (9) Procópio, *Guerras*, VIII. 1. 1.
- (10) R. Hercher (ed.), *Erotici scriptores graeci*, II (Leipzig, 1859), 161-577.
- (11) *Pratum spirituale*, cap. 134, *PG* LXXXVII/3, 2997.
- (12) F. Miklosich e J. Müller (eds.), *Acta et diplomata graeca medii aevi*, V (Viena, 1887), 324 ff.; W. Nissen *Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077* (Jena, 1894), 86 ff.
- (13) Ch. Diehl, «Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13^e siècle», *BZ*, I (1892), 496 ff.
- (14) Cecaumeno, *Strategicon*, ed. G. G. Litavrin, §§21, 46, 63, pp. 154, 212, 240.
- (15) P. Lemerle, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin* (Paris, 1977), 24 f.
- (16) Ver as observações valiosas de L. G. Westerink, *Nicéas Magistros: Lettres d'un exilé* (Paris, 1973), 9 ff.
- (17) F. W. Lenz, «On the Authorship of the Leptinean Declamations...», *American Journal of Philology*, LXIII (1942), 154 ff.
- (18) A. P. Kazhdan, «Some Questions Addressed to the Scholars who Believe in the Authenticity of Kaminiates "Capture of Thessalonica"», *BZ*, LXXI (1978), 301 ff.
- (19) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 167.
- (20) Procópio, *Guerras*, I. 4. 17 ff.
- (21) Procópio, *Guerras*, VII. 1. 5-15.
- (22) Procópio, *Guerras*, V. 3. 6-9.
- (23) Agatias, *Historiae*, ed. R. Keydell, Proem, 12 e I. 7, pp. 6, 18-19.
- (24) Ed. E. Renauld, I, 63.
- (25) J. F. Boissonade (ed.), *On the Characteristics of Certain Writings*, juntamente com *De operatione daemonum* (Nuremberga, 1838), 50 ff.
- (26) E. Kurtz (ed.), *Die Gedichte des Christophoros Mytlenaios* (Leipzig, 1903), n.º 114.
- (27) Ver a análise perceptiva de Nicetas por A. P. Kazhdan, *Kniga i pisatel' v Vizantii* (Moscovo, 1973), 82 ff.
- (28) L. Spengel, *Rhetores graeci*, III (Leipzig, 1856), 368 ff.
- (29) A.-J. Festugière (ed.), *Néapolis: Vie de Syméon Léontios de le Fou et Vie de Jean de Chypre*, 344.

(30) Pselos, *Encomium Metaphrastae*, em E. Kurtz e F. Drexl (eds.), *Scripta minora*, I (Milão, 1936), 100.

(31) *Ibid.*, 101.

(32) H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzant. Reich* (Munique, 1959), 640.

(33) D.-C. Hesselting e H. Pernot (eds.), *Poèmes podromiques en grec vulgaire* (Amesterdão, 1910).

(34) M. Pichard (ed.), *Le Roman de Callimaque et de Chrysorrhoe* (Paris, 1956).

(35) E. Legrand (ed.), *Bibliothèque grecque vulgaire*, I (Paris, 1880), 125ff. Todos os cinco romances estão convenientemente acessíveis em E. Kriaras, *Byzantina hippotika mythistorêmata*, Basikê bibliothêkê, II (Atenas, 1955).

(36) J. Mavrogordato (ed.), *Digenes Akrites*, com trad. inglesa, nem sempre de confiança (Oxford, 1956). Uma edição mais elaborada foi tentada por E. Trapp, *Digenes Akrites: Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen* (Viena, 1971).

(37) J. F. Boissonade (ed.), *On the Characteristics of Certain Writings*, 48.

CAPÍTULO 14: ARTE E ARQUITECTURA

(1) *The Birth of Western Painting* (Londres, 1930), 25.

(2) Ver Ch. Pellat, «Al-Ġahiz: Les nations civilisées et les croyances religieuses», *Journal asiatique*, CCLV (1967), 71.

(3) *PG* LXXIX, 577ff.

(4) *Cod. Theod.*, XIII, 4. 1 e 4.

(5) Ver relatórios preliminares de R. M. Harrison e N. Firatli, em *DOP*, XIX (1965), 230ff.; XX (1966), 222ff.; XXI (1967), 273ff.; XXII (1968), 195ff.

(6) Joannou, *Discipline*, I/1, 218-220.

(7) Nicéforo, *Opuscula historica*, ed. C. de Boor, 76.

(8) *Vita S. Stephani iunioris*, *PG* c, 1120.

(9) *Ibid.*, 1172.

(10) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 139ff.

(11) *Ibid.*, 102ff.

(12) Nicetas Coniates, *Historia*, ed. J.-L. Van Dieten, 332.

(13) G. A. Rallês e M. Potlês, *Syntagma tôn theiôn kai hierôn kanonôn*, II (Atenas, 1852), 545-546.

(14) Nicholas Mesarites, *Description of the Church of the Holy Apostles*, ed. com trad. inglesa de G. Downey, XXVIII. 23, *Trans. of the American Philos. Society*, N.S., XLVII/6 (1957), 855ff.

(15) A. Maiuri, «Una nuova poesia di Teodoro Prodromo», *BZ*, XXIII (1920), 399f.

(16) Ch. Loparev (ed.), *Kniga palomnik* (São Petersburgo, 1899), 17.

(17) Theophanes Continuatus, *CSHB*, 198f.

(18) Nicholas Mesarites, *Die Palastrevolution des Johannes Komnenos*, ed. A. Heisenberg (Würzburg, 1907), 44f.

Bibliografia

INTRODUÇÃO

O melhor manual da história bizantina é G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, 2.^a ed. (Oxford, 1968), traduzido por J. Hussey da 3.^a ed. do mesmo autor *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munique, 1963). O trabalho mais antigo de A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, 2.^a ed. (Madison, Wisc., 1952), continua a ser útil em alguns aspectos. Para uma maior cobertura geográfica, incluindo países adjacentes a Bizâncio, ver *The Cambridge Medieval History*, I (1911) e II (1913) até 717 d.C., e IV, pt I (1966) para o período 717-1453.

A parte inicial da história bizantina, até à morte de Justiniano I (565), foi tratada em detalhe por J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire* (2 vols., Londres, 1923) e, mais exaustivamente, por E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* (2 vols., Paris-Bruxelas-Amesterdão, 1949-1959). Sente-se a falta de registos tão bem documentados da restante história bizantina. Entre as muitas monografias, dedicadas a reinados individuais e períodos mais longos, merecem menção as seguintes:

- J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene* (2 vols., Londres, 1889).
- P. Goubert, *Byzance avant l'Islam*, I, II/1, II/2 (Paris, 1951-1965).
- A. Lombard, *Constantin V, empereur des Romains* (Paris, 1902).
- J. B. Bury, *History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I* (Londres, 1912).
- A. Vogt, *Basile I^{er}, empereur de Byzance* (Paris, 1908).
- S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his reign* (Cambridge, 1929).

- A. Rambaud, *L'Empire grec au x^e siècle: Constantin Porphyrogénète* (Paris, 1870).
 A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World* (Londres, 1973).
 G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au x^e siècle. Nicéphore Phocas* (Paris, 1890).
 —, *L'épopée byzantine à la fin du x^e siècle*, 3 vols. (Paris, 1896-1905).
 F. Chalandon, *Les Comnène, I. Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène* (Paris, 1900).
 —, *Les Comnène, II. Jean II Comnène et Manuel I Comnène* (Paris, 1912).
 D. M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453* (Londres, 1972).

Para os Estados bizantinos destruídos:

- M. J. Angold, *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskrids of Nicaea* (Londres, 1975).
 D. M. Nicol *The Despotate of Epiros* (Oxford, 1957).
 W. Miller, *Trebizond, the Last Greek Empire* (Londres, 1926).
 D. A. Zakythenos, *Le despotat grec de Morée*, 2.^a ed. (2 vols., Londres, 1975).

Entre numerosos livros dedicados à civilização e cultura bizantina, o mais abrangente é L. Bréhier, *Le monde byzantin*, II, *Les institutions de l'Empire byzantin* (Paris, 1949) e III, *La civilisation byzantine* (Paris, 1950). Ver também *The Cambridge Medieval History*, IV, pt 2 (1967). Mais moderno e incisivo na sua abordagem é A. Guillou, *La civilisation byzantine* (Paris, 1974). São também dignos de nota os seguintes:

- N. H. Baynes e H. St. L. B. Moss (eds.), *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization* (Oxford, 1948).
 H.-G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend* (Munique, 1978).
 Ch. Diehl, *Byzance: Grandeur et décadence*, 2.^a ed. (Paris, 1926); trad. inglesa, *Byzantium: Greatness and Decline* (Brunswick, N. J. 1957) com uma boa bibliografia de P. Charanis.
 H. W. Haussig, *Kulturgeschichte von Byzanz*, 2.^a ed. (Estugarda, 1966); trad. inglesa, *A History of Byzantine Civilization* (Londres, 1971).
 H. Hunger, *Reich der neuen Mitte: Der christliche Geist der byzantinischen Kultur* (Graz, 1965).
 A. P. Každan, *Vizantijskaja kul'tura* (Moscovo, 1968); trad. alemã *Byzanz und seine Kultur* (Berlim, 1973).
 A. P. Rudakov, *Očerki vizantijskoj kul'tury po dannym grečeskoj agiografii* (Moscovo, 1917; reimpresso em Londres, 1970).
 S. Runciman, *Byzantine Civilization* (Londres, 1933).

O leitor determinado pode também conseguir extrair muita informação útil de Ph. Koukoules, *Byzantinôn bios kai politismos* (5 vols., Atenas, 1948-1952).

CAPÍTULO I: POVOS E LÍNGUAS

Não existe qualquer trabalho abrangente sobre os povos do Império Bizantino. Do Período Inicial, uma grande parte de informação pode ser encontrada em A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2.^a ed. (Oxford, 1971). Para uma observação baseada em fontes hagiográficas e limitada às províncias orientais ver A. P. Rudakov, *Očerki vizantijskoj kul'tury* (reimpresso em Londres, 1970), 45ff. Há algumas boas observações gerais em E. Stein, «Introduction à l'histoire et aux institutions byzantines», *Traditio*, VII (1949-1951), 154ff. Um número de estudos relevantes de P. Charanis foram reimpressos no seu *Studies on the Demography of the Byzantine Empire* (Londres, 1972).

Grego, latim e línguas autóctones

- G. Bardy *La question de langues dans L'Eglise ancienne* (Paris, 1948).
 G. Dragon, «Aux origines de la civilisation byzantine. Langue de culture et langue d'état», *Rev. historique*, CCXLI (1969), 23-56.
 R. MacMullen, «Provincial Languages in the Roman Empire», *Amer. Journal of Philol.*, LXXXVII (1966), 1-17.
 P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Bruxelas, 1950).
 H. Zilliacus, *Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich* (Helsingfors, 1935).

Ásia Menor

- K. Holl, «Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit», *Hermes*, XLIII (1908), 240-254.
 W. M. Ramsay, «The intermixture of Races in Asia Minor», *Proc. of the British Acad.*, VII (1915-1916), 359-422.
 L. Robert, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine* (Paris, 1963).
 S. Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor* (Berkeley-Los Angeles, 1971), 42ff.

Síria e Palestina

- F. Altheim e R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, I (Berlim, 1964).
 M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests* (Grand Rapids, Mich., 1966), 212ff.
 —, *The Jews of Palestine* (Oxford, 1976).
 R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris, 1955).
 F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie* (Paris, 1933).

Egipto

- H. I. Bell, «Hellenic Culture in Egypt», *Journal of Egyptian Archaeol.*, VIII (1922), 139ff.
 —, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest* (Oxford, 1948).
 E. R. Hardy, *Christian Egypt: Church and People* (Nova Iorque, 1952).
 R. MacMullen, «Nationalism in Roman Egypt», *Aegyptus*, XLIV (1964), 179ff.
 Th. Papadopoulos, *Africanobyzantina. Byzantine Influences on Negro-Sudanese Cultures* (Atenas, 1966).

Norte de África

- P. Brown, «Christianity and Local Culture in Late Roman Africa», *JRS*, LVIII (1968), 85-95.
 C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique* (Paris, 1955).
 —, «Saint Augustin et le problème de la survivance du punique», *Rev. africaine*, XCIV (1950), 259-282.
 M. Simon, «Punique ou berbère?», *Ann. de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orient. et Slaves*, XIII (1953), 613-629.

Itália e Sicília

- L. Bréhier, «Les colonies d'orientaux en Occident au commencement du moyen-âge», *BZ*, XII (1903), I-39.
 P. Charanis, «On the Question of the Hellenization of Sicily and Southern Italy during the Middle Ages», *Amer. Hist. Rev.*, LII (1946), 74-86.
 A. Guillou, *Régionalisme et indépendance dans l'Empire byzantin au VII^e siècle* (Roma, 1969), 77ff.
 G. Rohlfs, *Scavi linguistici nella Magna Grecia* (Roma, 1933).
 —, *Nuovi scavi linguistici nella antica Magna Grecia* (Palermo, 1972).
 L. Ruggini, «Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.», *Studia et documenta historiae et juris* (Pontif. Inst. Utriusque Juris), XXV (1959), 186-308.
 E. Sestan, «La composizione etnica della società in rapporto allo svolgimento della civiltà in Italia nel sec. VII», *Caratteri del sec. VII in Occidente = Settimane di studio del Centro ital. di studi sull'alto medioevo*, V/2 (Espoleto, 1958), 649-677.

Balcãs

- V. Beševliev, *Untersuchungen über die Personennamen bei den Thrakern* (Amesterdão, 1970), 69ff.
 D. Detschew, *Die Thrakischen Sprachreste* (Viena, 1957).

BIBLIOGRAFIA

- V. Georgiev, «The Genesis of the Balkan Peoples», *Slavonic and East European Rev.*, XLIV (1965-1966), 285-297.
- N. G. L. Hammond, *Migrations and Invasions in Greece and Adjacent Areas* (Park Ridge, N. J., 1976).
- P. Lemerle, «Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIII^e siècle», *Rev. historique*, CCXI (1954), 265-308.
- I. I. Russu, *Die Sprache der Thrako-Daker* (Bucarest, 1969).
- V. Velkov, «Les campagnes et la population rurale en Thrace aux IV^e-VI^e siècles», *Byzantinobulgarica*, I (1962), 31-66.

Alguns desenvolvimentos depois do século VI

- P. Charanis, «The Chronicle of Monemvasia and the Question of the Slavonic Settlements in Greece», *DOP*, V (1950), 141-166.
- , «Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century», *DOP*, XIII (1959), 25-44.
- , *The Armenians in the Byzantine Empire* (Lisboa, 1963).
- R. J. H. Jenkins, *Byzantium and Byzantinism*, Conferências em homenagem a Louise Taft Semple (Cincinnati, 1963), 21ff.
- P. Lemerle, «La chronique improprement dite de Monemvasie», *REB* XXI (1963), 5-49.
- M. Vasmer, *Die Slaven in Grieschenland*, Abhandlungen d. Preuss. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., 1941, Nr. 12.

CAPÍTULO 2: SOCIEDADE E ECONOMIA

Período Inicial

Toda a informação essencial pode ser encontrada em A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602* (3 vols., Oxford, 1964), e, numa forma mais condensada, do mesmo autor *The Decline of the Ancient World* (Londres, 1966).

Administração, Impostos e o Exército

- D. van Berchem, *L'armée de Dioclétien et la réforme constantinienne* (Paris, 1952).
- A. Déléage, *La capitation du Bas-Empire* (Mâcon, 1945).
- R. Grosse, *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung* (Berlim, 1920).
- R. Guiland, *Recherches sur les institutions byzantines* (2 vols., Berlim-Amesterdão, 1967).
- J. Karayannopulos, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates* (Munique, 1958).

- R. MacMullen, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire* (Cambridge, Mass., 1963).
 J. Maspéro, *Organisation militaire de l'Egypte byzantine* (Paris, 1912).
 G. Rouillard, *L'administration civile de l'Egypte byzantine*, 2.^a ed. (Paris, 1928).

A Igreja

- J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)* (Paris, 1959).
 A. H. M. Jones, «Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries», *Journal of Theological Studies*, XI (1960), 84-94.
 M. Kaplan, *Les propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin siècles* (Paris, 1976).
 M. V. Levčenko, «Cerkovnye imuščestva V-VII vekov V Vostočno-Rimskoj imperii», *Vizantijskij Vremennik*, N.S., II (1949), 11-59.
 E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte du IV^e au VIII^e siècle* (Bruxelas, 1974).

Trocas Comerciais e Mercadorias

- H. Antoniadis-Bibicou, *Recherches sur les douanes à Byzance* (Paris, 1963).
 R. S. Lopez, «The Role of Trade in the Economic Readjustment of Byzantium in the Seventh Century», *DOP*, XIII (1959), 67-85.
 J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain* (Paris, 1966).
 N. V. Pigulevskaja, *Byzanz auf den Wegen nach Indien* (Berlim, 1969).
 J. L. Teall, «The Grain Supply of the Byzantine Empire, 330-1025», *DOP*, XIII (1959), 87-139.

Classes Sociais

- R. Ganghoffer, *L'évolution des institutions municipales en Occident et en Orient au Bas-Empire* (Paris, 1963).
 L. Harmand, *Libanius, Discours sur les patronages* (Paris, 1955).
 R. MacMullen, «Social Mobility and the Theodosian Code», *JRS*, LIV (1964), 49-53.
 —, *Enemies of the Roman Order* (Cambridge, Mass., 1967).
 A. F. Norman, «Gradations in Later Municipal Society», *JRS*, XLVIII (1958), 79-85.
 E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4^e-7^e siècles* (Paris-Haia, 1977).

Sistema Monetário, Preços e Salários (Todos os Períodos)

- A. R. Bellinger e P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection* (3 vols. em 5 partes, Washington, D.C., 1966-1973).

- P. Grierson, «Coinage and Money in the Byzantine Empire, 498-ca. 1090», em *Moneta e scambi nell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, VIII (Espoleto, 1961), 411-453.
- , «Byzantine Coinage as Source Material»; *Proceedings of the XIIIth Internat. Congress of Byzantine Studies*, Oxford, 1966 (Londres, 1967), 317-333.
- M. F. Hendy, «On the Administrative Basis of the Byzantine Coinage, c. 400-c. 900 e as Reforms of Heraclius», *University of Birmingham Historical Journal*, XII (1970), 129-54.
- , *Coinage and Money in the Byzantine Empire*, 1081-1261 (Washington, D.C., 1969).
- C. Morisson, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale* (2 vols., Paris, 1970).
- G. Ostrogorsky, «Löhne und Preise in Byzanz», *BZ*, XXXII (1932), 293-333.

Sistema dos "Temas"

- W. E. Kaegi, «Some Reconsiderations on the Themes (Seventh-Ninth Centuries)», *Jahrbuch der Österr. Byzant. Gesellschaft*, XVI (1967), 39-53.
- J. Karayannopulos, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung* (Munique, 1959).
- A. Pertusi, «La formation des thèmes byzantins», *Berichte zum XI. Internat. Byzantinisten-Kongress* (Munique, 1958), I.

Período Médio, Administração

- J. B. Bury, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century* (Londres, 1911).
- H. Glykatzis-Ahrweiler, «Recherches sur l'administration de l'Empire byzantin aux IX^e-XI^e siècles», *Bulletin de Correspondance Hellénique*, LXXXIV (1960), 1-111.
- N. Oikonomidès, *Les Listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles* (Paris, 1972).

Sociedade, Proprietários e Impostos

- H.-G. Beck, «Byzantinisches Gefolgschaftswesen», *Bayerische Akad. der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Sitzungsberichte*, 1965, n.º 5.
- , «Senat und Volk von Konstantinopel», *ibid.*, 1966, n.º 6.
- C. M. Brand, «Two Byzantine Treatises on Taxation», *Traditio*, XXV (1969), 35-60.
- P. Charanis, *Social, Economic and Political Life in the Byzantine Empire* (dissertações recolhidas) (Londres, 1973).
- F. Dölger, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders des 10. und 11. Jahrhunderts* (Munique-Berlim, 1927; reimpresso em Hildesheim, 1960).

- J. Ferluga, «La ligesse dans l'Empire byzantin», *Zbornik Radova Vizant. Instituta*, VII (Belgrado, 1961), 97-123.
- P. Lemerle, «Esquisse pour une histoire agraire de Byzance», *Revue historique*, CCXIX/1 (1958), 32-74, 254-284; CCXIX/2 (1958), 43-94.
- , «Recherches sur le régime agraire à Byzance: La terre militaire à l'époque des Comnènes», *Cahiers de civilisation médiévale*, II (1959), 265-281.
- , *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin* (Paris, 1977).
- R. Morris, «The Powerful and the Poor in Tenth Century Byzantium: Law and Reality», *Past and Present*, n.º 73 (1976), 3-27.
- G. Ostrogorsky, *Pour l'histoire de la féodalité à Byzance* (Bruxelas, 1954).
- , *Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine* (Bruxelas, 1956).
- , «Pour l'histoire de l'immunité à Byzance», *Byzantion*, XXVIII (1958), 55-106.
- , «La commune rurale byzantine», *Byzantion*, XXXII (1962), 139-166.
- , «Agrarian Conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages» em *Cambridge Economic History of Europe*, ed. M. M. Postan, 2.^a ed. (Cambridge, 1966), 205-234.
- , «Die Pronoia unter den Komnenen», *Zbornik Radova Vizant. Instituta*, XII (1970), 41-54.
- , «Observations on the Aristocracy in Byzantium», *DOP*, XXV (1971), 1-32.
- N. Svoronos, *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire byzantin* (dissertações recolhidas) (Londres, 1973).
- , «Remarques sur les structures économiques de l'Empire byzantin au XI^e siècle», *TM*, VI (1976), 49-67.
- S. Vryonis, «Byzantium: The Social Basis of the Decline in the XIth Century», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, II (1959), 159-175.
- P. A. Yannopoulos, *La société profane dans l'Empire byzantin des VII^e, VIII^e et IX^e siècles* (Lovaina, 1975).

Famílias Proeminentes

- A. Bryer, «A Byzantine Family: The Gabrades», *University of Birmingham Historical Journal*, XII (1970), 164-187.
- I. Djurić, «Porodica Foka», *Zbornik Radova Vizant. Instituta*, XVII (1976), 189-296.
- A. P. Každan, *Social'nyj sostav gosподstvujuščego klassa Vizantii XI-XII vekov* (Moscou, 1974).
- D. M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100-1460* (Washington, D.C., 1968).
- A. Papadopoulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1261-1453* (Munique, 1938).
- D. I. Polemis, *The Doukai, A Contribution to Byzantine Prosopography* (Londres, 1968).

Período Tardio

- P. Charanis, «On the Social Structure and Economic Organization of the Byzantine Empire in the Thirteenth Century and Later», *Byzantinoslavica*, XII (1951), 94-153.
- H. Glykatzí-Ahrweiler, «La politique agraire des empereurs de Nicée», *Byzantion*, XXVIII (1958), 51-66, 135-136.
- A. Laiou-Thomadakis, *Peasant Society in the Late Byzantine Empire* (Princeton, 1977).
- D. M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium* (Cambridge, 1979).
- I. Ševčenko, «Alexios Makrembolites and his "Dialogues between the Rich and the Poor"», *Zbornik Radova Vizant. Instituta*, VI (1960), 187-228.
- , «Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century», *Actes du XIV^e Congrès Internat. des Etudes Byzantines*, I (Bucarest, 1974), 69-92.

CAPÍTULO 3: O DESAPARECIMENTO E O RENASCIMENTO DAS CIDADES

Geral

- D. Claude, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert* (Munich, 1969).
- F. Dölger, «Die Frühbyzantinische und byzantinisch beeinflusste Stadt», *Atti del 3^o Congr. Internaz. di Studi sull'Alto Medioevo*, 1956 (Spoleto, 1959), 65-100; reimpresso do mesmo autor, *Paraspora* (Ettal, 1961), 107-139.
- A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian* (Oxford, 1940).
- , *Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2.^a ed. (Oxford, 1971).
- A. P. Každan, «Vizantijskie goroda v VII-XI vekakh», *Sovetskaja Arkheologija*, XXI (1954), 164-183.
- E. Kirsten, «Die byzantinische Stadt», *Berichte zum XI. Intern. Byzant. Kongress* (Munich, 1958), V/3.
- G. L. Kurbatov, *Osnovnye problemy vnutrennego razvitiia vizantijskogo goroda v IV-VII vekakh* (Leninegrado, 1971).
- G. Ostrogorsky, «Byzantine Cities in the Early Middle Ages», *DOP*, XIII (1959), 45-66.
- R. Stillwell (ed.), *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites* (Princeton, N.J., 1976).

Constantinopla

- H.-G. Beck, «Konstantinopel. Zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterlichen Hauptstadt», *BZ*, LVIII (1965), 11-45.
- , (ed.), *Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels* (Munich, 1973).

- G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris, 1974).
- D. Jacoby, «La population de Constantinople à l'époque byzantine», *Byzantion*, XXXI (1961), 81-110.
- R. Janin, *Constantinople byzantine*, 2.^a ed. (Paris, 1964).
- , *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I/3. *Les églises et les monastères* [de Constantinople], 2.^a ed. (Paris, 1969).
- A. van Millingen, *Byzantine Constantinople* (Londres, 1899).
- W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls* (Tubinga, 1977).

Ásia Menor

- C. Foss, «The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity», *English Hist. Rev.*, XC (1975), 721-747.
- , *Byzantine and Turkish Sardis* (Cambridge, Mass., 1976).
- , «Archaeology and the "Twenty Cities" of Byzantine Asia», *Amer. Journal of Archaeol.*, LXXXI (1977), 469-486.
- , «Late Antique and Byzantine Ankara», *DOP*, XXXI (1977), 29-87.
- F. W. Hasluck, *Cyzicus* (Cambridge, 1910).
- G. de Jerphanion, *Mélanges d'archéologie anatolienne* (Beirute, 1928).
- J. Keil, *Ephesos. Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte*, 5.^a ed. (Viena, 1964).
- G. Kleiner, *Die Ruinen von Milet* (Berlim, 1968).
- W. Müller-Wiener, «Mittelalterliche Befestigungen in südlichen Jonien», *Istanbuler Mitteilungen*, XI (1961), 5-122.
- P. D. Pogodin e O. F. Vul'f (Wulff), «Nikomedija», *Izvestija Russk. Arkheol. Inst. v Konstant.*, II (1897), 77-184.
- L. Robert, «Sur Didymes à l'époque byzantine», *Hellenica*, XI-XII (1960), 490-504.

Mesopotâmia, Síria, Palestina

- J. e J. Ch. Balty (eds.), *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques, 1965-1968* (Bruxelas, 1969); *Bilan des recherches archéologiques, 1969-1971* (Bruxelas, 1972).
- J. W. Crowfoot et al., *The Buildings at Samaria* (Londres, 1942).
- G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton, N.J., 1961).
- A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne* (Paris, 1959).
- C. T. Fritsch (ed.), *Studies in the History of Caesarea Maritima. The Joint Expedition to Caesarea Maritima*, I (Missoula, Mont., 1975).
- G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie* (Lovaina, 1943).
- C. H. Kraeling (ed.), *Gerasa, City of the Decapolis* (New Haven, 1938).

- J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire* (Oxford, 1972).
- P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.* (Paris, 1955).
- J. Sauvaget, *Alep* (Paris, 1941).
- J. B. Segal, *Edessa, the Blessed City* (Oxford, 1970).
- G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord* (3 vols., Paris, 1953-1958).
- H. Vicent e F. M. Abel, *Jérusalem, II. Jérusalem nouvelle* (Paris, 1914-1926).

Grécia

- Ch. Bouras, «Houses and Settlements in Byzantine Greece», *Shelter in Greece*, ed. O. B. Doumanis e P. Oliver (Atenas, n.d.), 30-52.
- M. Chatzidakis, *Mystras*, 2.^a ed. (Atenas, 1956).
- P. Lemerle, *Philippe et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine* (Paris, 1945).
- R. L. Scranton, *Corinth., XVI, Mediaeval Architecture* (Princeton, N.J., 1957).
- G. A. Soteriou, «Haï christianikaî Thêbai tês Thessalias», *Archaiol. Ephêmeris*, 1929, 1-158.
- O. Tafrali, *Topographie de Thessalonique* (Paris, 1913).
- , *Thessalonique au quatorzième siècle* (Paris, 1913).
- , *Thessalonique des origines au XIV^e siècle* (Paris, 1919).
- H. A. Thompson, «Athenian Twilight, AD 267-600», *JRS*, XLIX (1959), 61-72.
- I. N. Travlos, *Poleodomikê exelixis tôn Athênôn* (Atenas, 1960).

Balcãs

- B. Aleksova e C. Mango, «Bargala: A Preliminary Report», *DOP*, XXV (1971), 265-81.
- V. Beševliev, «Les cités antiques en Mésie et en Thrace à l'époque du haut moyen âge», *Études balkaniques*, V (1966), 207-220.
- R. F. Hoddinott, *Bulgaria in Antiquity* (Londres, 1975).
- E. Kitzinger, «A Survey of the Early Christian Town of Stobi», *DOP*, III (1946), 81-161.
- V. Popović (ed), *Sirmium*, I (Belgrado, 1971).
- Serdica*, I. *Matériaux et recherches archéologiques* (Sófia, 1964).
- V. Velkov, *Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity* (Amesterdão, 1977).

Achados de Moedas

- G. Bates, *Byzantine Coins*, Archaeol. Exploration of Sardis, Monograph I (Cambridge, Mass., 1971).
- P. Charanis, «The Significance of Coins as Evidence for the History of Athens and Corinth in the Seventh and Eighth Centuries», *Historia*, IV (1955), 163-172.

- J. M. Harris, «Coins Found at Corinth», *Hesperia*, X (1941), 143-162.
 D. M. Metcalf, «The Slavonic Threat to Greece c. 580: Some Evidence from Athens», *Hesperia*, XXXI (1962), 134-57.
 M. Thompson, *The Athenian Agora, II. Coins from the Roman through the Venetian Period* (Princeton, N.J., 1954).

CAPÍTULO 4: OS DISSIDENTES

Geral

- P. Brown, «Religious Coercion in the Later Roman Empire: The Case of North Africa», *History*, XLVIII (1963), 283-305.
 N. G. Garsoian, «Byzantine Heresy. A Reinterpretation», *DOP*, XXV (1971), 85-113.
 J. Gouillard, «L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XII^e siècle», *TM*, I (1965), 299-324.
 A. H. M. Jones, «Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?», *Journal of Theol. Studies*, X (1959), 280-298; reimpresso em *The Roman Economy*, ed. P. A. Brunt (Oxford, 1974), 308-329.

Pagãos

- G. Boissier, *La fin du Paganisme*, 4.^a ed. (Paris, 1903).
 J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg, 1929); Trad. inglesa, *The Last Days of Greco-Roman Paganism* (Amsterdão, 1978).
 P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle* (Paris, 1948).
 A. Momigliano (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford, 1963).

Judeus

- J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue* (Londres, 1934).
 A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade* (Londres, 1971).
 J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204* (Athenas, 1939).

Maniqueístas

- A. Adam, *Texte zum Manichäismus* (Berlim, 1954).
 P. Brown, «The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire», *JRS*, LIX (1969), 92-103.

BIBLIOGRAFIA

- F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees* (Cambridge, 1925).
H.-C. Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine* (Paris, 1949).

Monofisitas

- R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la Paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe* (Paris, 1945).
L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle* (Paris, 1925).
W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972).
E. Honigsmann, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle* (Louvain, 1951).
J. Lebon, *Le monophysisme sévérien* (Louvain, 1909).
J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie* (Paris, 1923).

Iconoclastas

- P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople* (Oxford, 1958).
E. Bevan, *Holy Images* (Londres, 1940).
A. Bryer e J. Herrin (eds.), *Iconoclasm* (Birmingham, 1977).
A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique* (Paris, 1957).
E. Kitzinger, «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm», *DOP*, VIII (1954), 83-150.
E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy* (Londres, 1930).

Heresias dualistas medievais

- P. G. Ficker, *Die Phundagiagiten* (Leipzig, 1908).
N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy* (Haia, 1967).
P. Lemerle, «L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques», *TM*, V (1973), 1-144.
M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Praga, 1974).
D. Obolensky, *The Bogomils* (Cambridge, 1948).
H.-Ch. Puech e A. Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* (Paris, 1945).
S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1947).

CAPÍTULO 5: O MONASTICISMO

Geral

- G. Bardy, «Les origines des écoles monastiques en Orient», *Mélanges J. de Ghellinck*, I (Gembloux, 1951), 293-309.

- P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS*, LXI (1971), 80-101.
- P. Charanis, «The Monk as an Element of Byzantine Society», *DOP*, XXV (1971), 61-84.
- D. J. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966).
- A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, I-IV (Paris, 1959-1965).
- I. Hausherr, *Penthos*, *Orient. Christ. Analecta*, 132 (Roma, 1944).
- , *Direction spirituelle en Orient autrefois*, *ibid.*, 144 (Roma, 1955).
- P. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam* (Vaticano, 1942).

Egipto

- P. van Cauwenberg, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)* (Paris-Louvain, 1914).
- H. G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn* (3 vols., Nova Iorque, 1926-1933).
- K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga, 1936).
- O. Meinardus, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts* (Cairo, 1962).
- H. E. Winlock e W. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes* (Nova Iorque, 1926).

Síria e Palestina

- P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* (Paris, 1977).
- S. Vailhé, «Répertoire alphabétique des monastères de Palestine»; *ROC*, IV (1899), 512-542; V (1900), 19-48, 272-292.
- A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* (2 vols., Louvain, 1958-1960).

Constantinopla, Ásia Menor, Grécia

- E. Amand de Mendieta, *L'ascèse monastique de Saint Basile* (Maredsous, 1949).
- , *La presqu'île des caloyers: le Mont Athos* (Bruges, 1955).
- G. Dagron, «Les moines en ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcedoine (451)», *TM*, IV (1970), 229-276.
- J. Gribomont, «Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme», *Texte und Untersuchungen zur Gesch. Der altchristlichen Literatur*, LXIV (1957), 400-415.
- J. Leroy, «La réforme studite», *Orient. Christ. Anal.*, 153 (1958), 181-214.
- B. Menthon, *L'Olympe de Bithynie* (Paris, 1935).
- Le Millénaire du Mont Athos*, 963-1963 (2 vols., Chevetogne, 1963-1964).
- D. M. Nicol, *Meteora. The Rock Monasteries of Thessaly*, 2.^a ed. (Londres, 1975).

- D. Papachryssanthou, «La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIII^e au XI^e siècle: Ermitages, groupes, communautés», *Byzantion*, XLIII (1973), 158-180.
- J. Pargoire, «Les débuts du monachisme à Constantinople», *Rev. des questions historiques*, N.S., XXI (1899), 67-143.

Propriedades Monásticas

- H. Ahrweiler, «Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux X^e-XI^e siècles», *Zbornik Radova Vizant. Inst.*, X (1967), 1-27.
- P. Charanis, «Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire», *DOP*, IV (1948), 53-118.
- J. Darrouzès, «Dossier sur le charisticariat», *Polychronion, Festschrift F. Dölger* (Heidelberg, 1966), 150-165.
- P. Lemerle, «Un aspect du rôle des monastères à Byzance: Les monastères donnés à des laïcs, les charistocaires», *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1967, 9-28.

CAPÍTULO 6: A EDUCAÇÃO

Geral

- L. Bréhier, «L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance», *Rev. d'hist. et de philos. religieuses*, XXI (1941), 34-69.
- F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel um Mittelalter* (Leipzig, 1926).
- W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1961).
- P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (Paris, 1971).
- H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 6.^a ed. (Paris, 1965); trad. inglesa, *A History of Education in Antiquity* (Londres, 1956).

Período Inicial

- Alan Cameron, «The End of the Ancient Universities», *Cahiers d'histoire mondiale*, X (1966-1967), 653-673.
- , «The Last Days of the Academy at Athens», *Proc. of the Cambridge Philol. Society*, n.º 195 (1969), 7-29.
- P. Collinet, *Histoire de l'École de droit de Beyrouth* (Paris, 1925).
- G. Downey, «Education in the Christian Roman Empire», *Speculum*, XXXII (1957), 48-61.
- , «The Emperor Julian and the Schools», *Classical Journal*, LIII (1957), 97-103.

- M. L. W. Laistner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire* (Ithaca, N. I., 1951).
 P. Petit, *Les étudiants de Libanus* (Paris, 1957).
 M. Richard, «Apo phônês», *Byzantion*, XX (1950), 191-222.
 A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (Lovaina, 1965).
 L. G. Westerink (ed.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* (Amsterdam, 1962).

Períodos Médio e Tardio

- H.-G. Beck, «Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz», *Polychronion, Festschrift F. Dölger* (Heidelberg, 1966), 69-81.
 R. Browning, «The Correspondence of a Tenth-Century Byzantine Scholar», *Byzantion*, XXIV (1954), 397-452.
 —, «The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century», *Byzantion*, XXXII (1962), 167-202; XXXIII (1963), 11-40.
 —, «Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries», *Past and Present*, n.º 69 (1975), 3-23.
 P. Gautier (ed.), *Michel Italikos, Lettres et discours* (Paris, 1972).
 P. Lemerle, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin* (Paris, 1977), 195ff.
 I. Ševčenko, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos* (Bruxelas, 1962).
 P. Speck, *Die kaiserlich Universität von Konstantinopel* (Munique, 1974).
 P. E. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, *Orient. Christ. Anal.*, 134 (1949).
 W. Wolska-Conus, «Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque», *TM*, VI (1976), 223-243.
 —, «L'école de droit et l'enseignement du droit à Byzance au XI^e siècle: Xiphilin et Psellos», *TM*, VII (1979), 1-107.

CAPÍTULO 7: O MUNDO INVISÍVEL DO BEM E DO MAL

- W. Bousset, «Zur Dämonologie der späteren Antike», *Archiv für Religionswissenschaft*, XVIII (1915), 134-173.
 A. Delatte e C. Jossierand, «Contribution à l'étude de la démonologie byzantine», *Mélanges J. Bidez* (Bruxelas, 1934), 207-232.
 P. Ioannou, «Les croyances démonologiques au XI^e siècle à Byzance», *Actes du VI^e Congrès Internat. d'Études Byzant.*, Paris, 1948, I (Paris, 1950), 245-260.
 —, *Démonologie populaire – démonologie critique au XI^e siècle. La Vie inédite de S. Auxence par M. Psellos* (Wiesbaden, 1971).
 J. Michl, art. «Engel IV» e «Engel VII», *Reallexikon für Antike und Christentum*, V (Estugarda, 1962), 109ff., 243ff.

BIBLIOGRAFIA

- P. Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale* (Estrasburgo, 1922).
- J. Turmel, «Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du ve siècle», *Rev. d'hist. et de litt. religieuses*, III (1898), 289-308, 407-434, 533-552.
- , «L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite», *ibid.*, IV (1899), 217-238, 289-309, 414-434, 537-562.

CAPÍTULOS 8 E 9: O UNIVERSO FÍSICO E OS HABITANTES DA TERRA

- C. R. Beazley, *The Dawn of Modern Geography*, I (Londres, 1897).
- F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis* (Chicago, 1912).
- S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity* (Londres, 1962).
- J. O. Thomson, *History of Ancient Geography* (Cambridge, 1948).
- D. S. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature* (Manchester, 1968).
- W. Wolska. *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès* (Paris, 1962).

CAPÍTULO 10: O PASSADO DA HUMANIDADE

- H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie* (2 vols., Leipzig, 1880-1885).
- V. Grumel, *La chronologie, Traité d'études byzantines*, ed. P. Lemerle, I (Paris, 1958).
- R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History* (Londres, 1954).
- J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée pendant la période pré-nicéenne* (Paris, 1961).

CAPÍTULO 11: O FUTURO DA HUMANIDADE

- P. J. Alexander, «Historiens byzantins et croyances eschatologiques», *Actes du XII^e Congrès Internat. d'Études Byzant.*, II (Belgrado, 1964), 1-8.
- , «Medieval Apocalypses as Historical Sources», *Amer. Hist. Rev.*, LXXIII (1968), 997-1018.
- , «Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs», *Medievalia et humanistica*, N.S., II (1971), 47-68.
- W. Bousset, *Der Antichrist* (Gotinga, 1895); trad. inglesa, *The Antichrist Legend* (Londres, 1896).
- Ch. Diehl, «De quelques croyances byzantines sur la fin de Constantinople», *BZ*, XXX (1929-1930), 192-196.

- V. Istrin, *Otkrovenie Mefodija Patarskago i apokrificheskie Videnija Daniila* (Moscovo, 1897).
- F. Macler, «Les apocalypses apocryphes de Daniel», *Rev. de l'hist. des religions*, XXXIII (1896), 37-53, 163-176, 288-319.
- C. Mango, «The Legend of Leo the Wise», *Zbornik Radova Vizant. Inst.*, VI (Belgrado, 1960), 59-93.
- G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie* (Munique, 1972).
- L. Rydén, «The Andreas Salos Apocalypse», *DOP*, XXVIII (1974), 197-261.
- E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Halle, 1898).
- A. Vasiliev, «Medieval Ideas of the End of the World, West and East», *Byzantion*, XVI (1942-1943), 462-502.

CAPÍTULO 12: A VIDA IDEAL

O único estudo que, segundo sabemos, tenta cobrir mais ou menos o mesmo que este capítulo é A. Guillou «Le système de vie enseigné au VIII^e siècle dans le monde byzantin», *I Problemi del'Occidente nel sec. VIII = Settimane di studio del Centro ital. di studi sull'alto medioevo*, XX (Espoleto, 1973), I, 343-381.

A extensa bibliografia sobre a concepção bizantina do Império, e do que o compõe, pode ser encontrada em H. Hunger (ed.) *Das byzantinische Herrscherbild* (Darmstadt, 1975), 415ff.

Alguns trabalhos importantes sobre este assunto são:

- F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Ettal, 1953).
- F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* (2 vols., Washington, D.C., 1966).
- A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936).
- H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden* (Viena, 1964).
- E. von Ivánka, *Rhömäerreich und Gottesvolk* (Freiburg-Munique, 1968).
- G. Ostrogorsky, «Die byzantinische Staatenhierarchie», *Seminarium Kondakovianum*, VIII (1936), 41-61; reimpresso do mesmo autor *Zur byzantinischen Geschichte* (Darmstadt, 1973), 119-141.
- , «The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order», *Slavonic and East European Review*, XXXV (1956-1957), 1-14.
- O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938; re-impresso Darmstadt, 1969).

Para o ideal monástico ver a Bibliografia do capítulo 5.

Numerosas monografias dedicadas aos Padres da Igreja, individual ou colectivamente, discutem a sua doutrina de moralidade cristã. Ver, por exemplo, S. Giet, *Les idées et l'action sociale de Saint Basile* (Paris, 1941); e A. Puech, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps* (Paris, 1891).

CAPÍTULO 13: LITERATURA

- O famoso manual de K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2.^a ed. (Munique, 1897) foi suplantado por:
- H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munique, 1959).
- , *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur* (Munique, 1971).
- H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (2 vols, Munique, 1978).

Algumas discussões e avaliações gerais

- H.-G. Beck, «Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia», *Antike und Abendland*, XV (1969), 91-101.
- , «Das literarische Schaffen der Byzantiner», *Österr. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., Sitzungsberichte*, 294, 4 Abh. (Viena, 1974).
- H. Hunger, «Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz», *ibid.*, 277/3 (Viena, 1972).
- R. J. H. Jenkins, «The Hellenistic Origins of Byzantine Literature», *DOP*, XVII (1963), 37-52.
- A. P. Kazdan, *Kniga i pisatel v Vizantii* (Moscou, 1973).
- G. L. Kustas, «The Function and Evolution of Byzantine Rhetoric», *Viator*, I (1970), 55-73.
- , *Studies in Byzantine Rhetoric* (Tessalonica, 1973).
- C. Mango, *Byzantine Literature as a Distorting Mirror*, Inaugural Lecture (Oxford, 1975).

Desenvolvimento da Língua Grega

- R. Browning, *Medieval and Modern Greek* (Londres, 1969).
- , «The Language of Byzantine Literature», *Byzantina kai Metabyzantina*, ed. S. Vryonis, Jr, I (Malibu, 1978), 103-133.
- R. M. Dawkins, «The Greek Language in the Byzantine Period», in *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*, ed. N. H. Baynes e H. St. L. B. Moss (Oxford, 1953), 252-267.
- S. Kapsomenos, «Die griechische Sprache zwischen Koine und Neugriechisch», *Berichte zum XI. Internat. Byzantinisten-Kongress* (Munique, 1958), II/1.
- E. Kriaras, «Diglossie des derniers siècles de Byzance», *Proceedings of the XIIIth Intern. Congress of Byzant. Studies*, Oxford, 1966 (Londres, 1967), 283-299.
- S. B. Psaltes, *Grammatik der byzantinischen Chroniken* (Gotinga, 1913).
- D. Tabachovitz, *Études sur le grec de la basse époque* (Upsala, 1943).

Ainda não existe um dicionário adequado do grego medieval. O famoso *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* (Lião, 1688; muitas reimpressões) de

C. Ducange ainda é, em muitos aspectos, o melhor. Para o Período Inicial ver G. W. H. Lampe, *Lexicon of Patristic Greek* (Oxford, 1961-1968). E. A. Sófocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (Boston, 1870) é, em geral, insatisfatório e estende-se apenas até 1100 d.C. Para a linguagem vernacular do Período Tardio bizantino ver E. Kriaras, *Lexiko tês mesaionikês hellênikês dêmôdus grammateias*, 1100-1669 (Tesalonica, 1968-).

Livros, Bibliotecas e Cultura

- R. Browning, «Byzantine Scholarship», *Past and Present*, n.º 28 (1964), 3-20.
Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium (Washington, D.C., 1975).
 G. Cavallo (ed.), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico* (Roma-Bari, 1975), 83ff.
 A. Dain, *Les manuscrits*, 2.ª ed. (Paris, 1964).
 R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (Paris, 1954).
 K. A. Manaphês, *Hai en Kônstantinoupolei bibliothêkai autokratorikai kai patriarchikê* (Atenas, 1972).
 L. D. Reynolds e N. G. Wilson, *Scribes and Scholars* (Oxford, 1968), 44ff.

Historiografia

- Um guia indispensável para os textos históricos bizantinos é Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, 2.ª ed., I (Berlim, 1958). Outros estudos são:
 Averil Cameron, «The "Scepticism" of Procopius», *Historia*, XV (1966), 466-482.
 —, *Agathias* (Oxford, 1970).
 Averil e Alan Cameron, «Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire», *Classical Quarterly*, N.S., XIV (1964), 316-328.
 M. E. Colonna, *Gli storici bizantini dal IV al XV secolo* (Nápoles, 1956).
 R. J. H. Jenkins, «The Classical Background of the Scriptores post Theophanem», *DOP*, VIII (1954), 13-30.
 Ja. N. Ljubarskij, *Mikhail Psell. Ličnost' i tvorčestvo* (Moscovo, 1978).
 B. Rubin, art. «Prokopios von Kaisareia», *Paulys Realencyclopädia der class. Altertumswiss.*, XXIII/1 (1957), 273-599.

Hagiografia

- G. da Costa-Louillet, «Saints de Constantinople aux VIII^e, IX^e et X^e siècles», *Byzantion*, XXIV (1955), 179-263, 453-511; XXV-XXVII (1957), 783-852.
 —, «Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII^e, IX^e et X^e siècles», *Byzantion*, XXIX-XXX (1960), 89-173.
 —, «Saints de Grèce aux VIII^e, IX^e et X^e siècles», *Byzantion*, XXXI (1961), 309-369.

- H. Delehay, *Les légendes grecques des saints militaires* (Paris, 1909).
 —, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelas, 1921).
 —, *Les saints stylites* (Bruxelas, 1923).
 —, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (Bruxelas, 1934).
 E. Patlagean, «Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale», *Annales: Economies, sociétés, civilisations*, XXIII (1968), 106-126.
 I. Ševčenko, «Hagiography of the Iconoclast Period» em *Iconoclasm*, ed. A. Bryer e J. Herrin (Birmingham, 1977), 113-131.

Literatura vernacular

- M. Jeffreys, «The nature and Origins of Political Verse», *DOP*, XXVIII (1974), 141-195.
 M. e E. Jeffreys, «Imberios and Margarona», *Byzantion*, XLI (1971), 122-160.
 B. Knös, *Histoire de la littérature néogrecque* (Estocolmo, 1962).
 M. I. Manoussacas, «Les romans byzantins de chevalerie et l'état présent des études les concernant», *REB*, X (1952), 70-83.

Digenes Akrites

- G. Huxley, «Antecedents and Context of Digenes Akrites», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XV (1974), 317-338.
 N. Oikonomidès, «L'«épopée» de Digenis et la frontière orientale de Byzance aux X^e et XI^e siècles», *TM*, VII (1979), 375-397.
 A. Pertusi, «La poesia epica bizantina et la sua formazione», *Atti del Convegno Internaz. sul tema: La poesia epica et la sua formazione* (Roma, 1970), 481-544.
 L. Polites, «L'épopée byzantine de Digénis Akritas», *ibid.*, 551-581.

CAPÍTULO 14: ARTE E ARQUITECTURA

Geral

- J. Becwith, *The Art of Constantinople. An Introduction to Byzantine Art* (Londres, 1961).
 —, *Early Christian and Byzantine Art*, Pelican History of Art (Harmondsworth, 1970).
 Ch. Delvoye, *L'art byzantin* (Paris, 1967).
 A. Grabar, *Martyrium* (3 vols., Paris, 1946).
 —, *L'art de la fin de l'antiquité et du moyen âge* (dissertações recolhidas) (3 vols., Paris, 1968).
 —, *Les voies de création en iconographie chrétienne* (Paris, 1979).

- C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453. Sources and Documents* (Englewood Cliffs, N.J., 1972).
Reallexikon zur byzantinischen Kunst, ed. K. Wessel e M. Restle (Estugarda, 1963-).
 W. F. Vollbach e J. Lafontaine-Dosogne, *Byzanz und der christliche Osten*, Propyläen Kunstgeschichte 3 (Berlim, 1968).

Período Inicial

- B. Brenk, *Spätantike und frühes Christentum*, Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband I (Berlim, 1977).
 F. W. Deichmann, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes* (2 vols. em 3 partes, Wiesbaden, 1969-1975).
 A. Grabar, *Le premier art chrétien (200-395)* (Paris, 1966).
 —, *L'âge d'or de Justinien. De la mort de Théodose à l'Islam* (Paris, 1966).
 E. Kitzinger, «Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm», *Berichte zum XI. Internat. Byzantinisten-Kongress* (Munique, 1958), IV/1.
 —, *Byzantine Art in the Making* (Londres, 1977).
 C. R. Morey, *Early Christian Art*, 2.^a ed. (Princeton, 1953).

Períodos Médio e Tardio

- Art et société à Byzance sous les Paléologues*, Actas do Colóquio organizado pela Associação Internac. dos Estudos Bizantinos em Veneza em Set. 1968 (Veneza, 1971).
 O. Demus, *Byzantine Art and the West* (Nova Iorque, 1970).
 A. Grabar, *Byzance. L'art byzantin du moyen âge* (Paris, 1963).
 G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce* (4 vols., Paris, 1925-1942).
 G. Millet, *Monuments byzantins de Mistra* (Paris, 1910).

Arquitetura

- H. C. Butler, *Early Churches in Syria*, ed. E. B. Smith (Princeton, 1929).
 R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Pelican History of Art, 2.^a ed. (Harmondsworth, 1975).
 J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie* (Paris, 1947).
 C. Mango, *Byzantine Architecture* (Nova Iorque, 1976).

Escultura

- A. Grabar, *Sculptures byzantines de Constantinople (IV^e-X^e siècle)* (Paris, 1963).
 —, *Sculptures byzantines du moyen âge (XI^e-XIV^e siècle)* (Paris, 1976).
 J. Kollowitz, *Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit* (Berlim, 1941).

Pinturas e Mosaicos Monumentais

- H. Belting, C. Mango e D. Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul* (Washington, D.C., 1978).
- O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration* (Londres, 1948).
- , *The Mosaics of Norman Sicily* (Londres, 1950).
- , «Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei», *Berichte zum XI. Internat. Byzantinisten-Kongress* (Munique, 1958), IV/2.
- E. Diez e O. Demus, *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni* (Cambridge, Mass., 1931).
- R. Hamann-MacLean e H. Hallensleben, *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien* (Giessen, 1963).
- V. Lazarev, *Feofan Grek i ego škola* (Moscovo, 1961).
- , *Old Russian Murals and Mosaics* (Londres, 1966).
- , *Storia della pittura bizantina* (Turim, 1967).
- D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements* (2 vols., Princeton, 1947).
- C. Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul* (Washington, D.C., 1962).
- P. A. Underwood, *The Kariye Djami* (4 vols., Nova Iorque-Princeton, 1966-1975).
- T. Velmans, *La peinture murale byzantine à la fin du moyen âge* (Paris, 1977).

Ícones

- W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei* (Olten-Lausana, 1956).
- G.A. e M. Soteriou, *Ícônes du Mont-Sinaï* (2 vols., Atenas, 1956-1958).
- K. Weitzmann, *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The Icons, I* (Princeton, 1976).
- K. Weitzmann, M. Chatzidakis, K. Miatev, S. Radojčić, *Frühe Ikonen* (Viena-Munique, 1965).

Manuscritos Iluminados

- H. Belting e G. Cavallo, *Die Bibel des Niketas* (Wiesbaden, 1979).
- H. Buchthal, *The Miniatures of the Paris Psalter* (Londres, 1938).
- H. Buchthal e H. Belting, *Patronage in Thirteenth-Century Constantinople. An Atelier of Calligraphy and Book Decoration* (Washington, D.C., 1978).
- J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures* (2 vols., Paris, 1964).
- K. Weitzmann, *Byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts* (Berlim, 1935).
- , *The Joshua Roll. A Work of the Macedonian Renaissance* (Princeton, 1948).
- , *Illustrations in Roll and Codex*, 2.^a ed. (Princeton, 1970).
- , *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination* (Chicago, 1971).

Outras Artes Menores

- A. V. Bank, *Prikladnoe iskusstvo Vizantii IX-XII vekov* (Moscovo, 1978).
E. Cruikshank Dodd, *Byzantine Silver Stamps* (Washington, D.C., 1961).
R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler* (2 vols., Berlim, 1929).
A. Goldschmidt e K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des zehnten bis dreizehnten Jahrhunderts* (2 vols., Berlim, 1930-1934).
A. Grabar, *Les ampoules de Terre Sainte* (Monza, Bobbio) (Paris, 1958).
—, *Les revêtements en or et en argent des icones byzantines du moyen âge* (Veneza, 1975).
W.-F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 3.^a ed. (Mainz, 1976).
K. Wessel, *Die byzantinische Emailkunst vom fünften bis dreizehnten Jahrhundert* (Recklinghausen, 1967); trad. inglesa, *Byzantine Enamels from the 5th to the 13th Century* (Shannon, 1969).

Índice remissivo

- Abasgos, os, 23
actores, 78-79, 81
administração: civil, 46-47
 imperial, 48
 militar, 46
 municipal, 46-47
 provincial, 46-59
Aécio, herege, 56
Agatias, historiador, 273, 275, 276
Agostinho, Santo, 28
agricultores, 44-45, 56, 81, 254
agricultura, 56-57
Aleixo I Comneno, imperador, 65, 71,
 72, 99, 121, 169, 170, 241, 307
Alexandria: Igreja de, 50
 Escola de, 152-153, 159-160
Anna Comnena, historiadora, 36, 122,
 170, 273, 277
Anastásio I, Imperador, 50, 75
Ancira, 26, 88-89, 99
André, *o Louco*, santo, 180, 236, 239-
 -241
Andronico I Comneno, imperador,
 310
Andronico II Paleólogo, imperador, 285
animais, 207-210
anjos, 181-182
Antioquia, na Pisídia, 26
Antioquia, na Síria, 26-27, 50-52, 77,
 116, 153
Antão, santo, 128-129
 na educação, 156
 nos demónios, 190-191
 Vida de, 127-128
Apocalipse, visões do, 234-242
Árabes, os, 9-10, 27-29, 95, 237
aramaico (língua), 27-28
Aretas, bispo de Cesareia, 166
Argivos, os, 33-34
arianismo, 108
aristocracia, a, 70-71, 269
 séquito de, 67-68
 subida ao poder de, 65-66
aritmética, 151-152
arménio (língua), 36
Arménios, os, 22, 35, 38-39
arqueologia, 10, 14-16, 50, 56, 86, 99,
 290-291

- arqueológicas, escavações, *ver* arqueologia
- arquitectura, *ver também* igrejas
 - eclesiástica, 291-315
 - exemplos ainda existentes de, 290-292
 - monástica, 141
- arquivos, 11-14
 - arte, bizantina, *ver também* iconoclastia
 - desenvolvimento de, 289-315
 - crença na, ícones, 118, 298, 302
 - frescos, 299
 - iconografia, 293, 301
 - iluminação de manuscritos, 306-307
 - influência da, 308
 - mosaicos, 297
 - perspectiva na, 305-306
 - pintores, 310-311
 - pintura, estilo na, 309-310, 312
 - «renascimento macedónio» na, 306
 - «renascimento paleólogo» na, 313-314
- Artémio, santo, 96, 97, 186
- artesão, 21, 54, 82
- ascéticos, *ver* monges
- Ásia Menor, 9, 11-15, 34-36, 55, 93, 99
 - declínio de cidades na, 87-89
 - grandes famílias na, 64
 - línguas, 26, 36-37
 - reforma da administração na, 59-60
- astrologia, 169-170, 200-201
- astronomia, 152
- Atanásio, santo, 131, 280
- Atenas, 34, 87, 160-161
- Ávaros, os, 33, 94, 117-118
- Balcãs, os, 11, 14, 22, 33-34, 55
 - hereges nos, 117-118
 - invadidos por Eslavos, 33-34
 - população dos, 32
 - vida urbana nos, 81, 86
- Barsymes, Pedro, 115
- Basílio, São, 131-133, 273
 - A Regra Breve*, 133
 - A Regra Longa*, 133
 - e comunidade em Ponto, 133
 - Hexaëmeron*, 146, 198-201
- Basílio I, imperador, 37, 62, 65, 98, 100
- Basílio II, imperador, 71, 140, 278
- Belém, 132
- Benjamim de Tudela, 113
- Berberes, os, 29
- Berytus [Beirute], 55, 160
- béssico (língua), 30-32
- bibliotecas, 271-273
- bispos, 48
 - deveres cívicos dos, 48
 - leigos nomeados como, 48
 - posição hierárquica dos, 252-253
 - provinciais, 63
 - riqueza dos, 50
 - ver também* bispos individuais
- Bitúnia, 35-39, 61-62, 88, 141-142
- Bizacena, 29-30
- Bizâncio, Império de, definido, 21-41
- Blémios, os, 29
- bogomilismo, 121-123
- Bulgária, 38, 69, 118
- Búlgaros, os, 31, 34
- burocracia, 57-58
- Cafres, os, 37
- Calábria, 34
- calendários, 222-224
- Capadócia, 35-37
 - língua da, 23
- casamento, na vida ideal, 258
- casas, *ver* edifícios
- Caucasianos, os, 23
- Cecaumeno, 67-69, 72
 - Strategicon*, 16, 100
- Cesareia, na Capadócia, 26
- Cesário (Pseudo-), *Diálogos*, 202-204, 211

- Céu, conceito bizantino de, 177-182
 Chipre, 28, 35, 143-147
 cidades, 75-106, *ver também* edifícios;
 vida urbana; e cidades individuais
 Cirilo, São, 37
 Citas, 46
 Citópolis, 55, 82
 Cízico, templo de Adriano em, 308
 classes médias, as, 54
 classes profissionais, 72, 99-101
 clero, o, 45, 51-52, 253, *ver também*
 bispos
 cobre, 51-52, 72
 comentário social
 por Teodoro Ptochoprodomos, 99-
 -101
 por Cosmas, 121-122
 comerciantes, 21, 56, 80, 254
 comércio, *ver* trocas comerciais
 comida, 93-95
 Constantino I, o Grande, 11, 27, 91, 129
 Constantino II, imperador, 154-155
 Constantino IV, imperador, 237, 299
 Constantino V, imperador, 97, 119,
 138, 162, 300
 Constantino VII Porfirogeneta, impe-
 rador, 139, 166, 168, 306
 De administrando imperio, 267
 Excerpta, 168, 288
 Livro de Cerimônias, 268
 Constantino VIII, imperador, 278
 Constantino IX, imperador, 72, 168,
 206, 279, 309
 Constantino X, imperador, 72
 Constantino Leichoudes, erudito, 168
 Constantinopla, 9, 11-15, 22-26, 50,
 84-85
 atacada pela Pérsia, 34
 capturada pelos cruzados, 102-103
 catedral de, 51
 como nova Jerusalém, 238
 declínio de, 95-99
 edifícios em, 91-93
 educação em, 167, 172
 em mitos cristãos, 233
 hereges em, 123
 história de, 91-99
 igrejas em, 92-96 (*ver também* igre-
 jas)
 judeus em, 112-113
 língua em, 22-26
 literatura, 269-271
 massacre de latinos em, 102
 monasticismo, 134-135
 pavimento do Grande Palácio em,
 298-299
 peste em, 84, 94, 96
 população de, 77, 94
 queda de, 243-244
 seca em, 98
 transferência da Cruz Verdadeira
 para, 237-238
 universidade de, 152-156
 copta (língua), 31-32
 Corinto, 33-34, 55, 88, 99
 Corippus, poeta, 23
 Cosmas Indicopleustes, 22, 55, 200
 Topografia Cristã, 203, 205, 210
 Cosmas, monge, 177-180
 Cosmas, padre, 121-122
 cosmologia, *ver* universo
 corte de Deus, a, 177-182
 Criação
 pensamento contemporâneo e, 197-
 -206
 explicação bíblica da, 195-197
 na cronologia, 221-224
 Crisóstomo, São João, 54-56, 273-275
 na criação, 200
 na educação, 157-159
 no teatro, 78-80
 cristianismo, 10, 21, 37-41
 doutrina do, 107-109
 e anjos, 180-182
 e Divina Providência, 213-215
 e educação, 156-158

- egípcio, 29
 expansão do, 215-217
 e história, 225-230
 e santos, 182-186
 e teorias da criação, 195-206
 Virgem Maria no, 182
- Croatas, os, 34
- crônicas, bizantinas, 220-230, *ver também* autores individuais e títulos
- cronologia, 219-230
- Cruz Verdadeira, a, 235-239
- cruzadas, 11, 14, 98
- cunhagem, 51, 73, 88-90
- Daco-Misianos, os, 29
- Danelis de Patras, 62
- Daniel, *o Estilita*, São, Vida de, 133
- Dara, 27, 52
- decuriões
 deveres e atributos dos, 46-48
 imposto dos, 56
 rendimento dos, 52-53
- Demétrio de Tessalonica, São, 184
- demoníons, *ver* demonologia
- demonologia, 169, 186-193, 216-218
- deuses, pagãos, 109-111
- Dilúvio, o, na cronologia, 225
- Diocleciano, imperador, 57-58, 154, 184, 220, 229
- Diodoro de Tarso, 200, 211
 Sobre a criação, 200-202
- dissidentes, 108-125
- Divisão da Terra*, A, 213
- Domiciano, imperador, 235
- Ducas, família de, 64-65
- dualismo, 125
- economia, a, 51-58, 74
- Edessa (Urfá), 27, 82
- edifícios, 91, 99, 293, 314
 banhos, 78
 casas, 99
 hipódromos, 80
 monumentos, 75
 posterior destruição de, 290
 públicos, 75-77
 religiosos, *ver* igrejas; mosteiros; e templos, pagãos
 teatros, 78-80
 ver também arquitectura; arte
- educação
 clássica, 149-167
 colapso do sistema, 161-163
 eruditos, 166-169
 Escola Patriarcal, Constantinopla, 172
 Estado, 152-158
 estrutura, 149-173
 religiosa, 156-174
 ver também temas individuais
- Éfeso, 23, 87-89
- Egéria, peregrina, 28
- Egípcios, os, 36
- Egipto, 15, 55, 93
 colheitas no, 93-95
 conquistado pelos Árabes e Persas, 34
 Igreja no, 49
 língua no, 26-33
- Emesa (Homs), 27
- ensino, 149-156
- Epifânio, santo, 29
 Panarion, 114
- Erectéion, o, 77
- eruditos, 166-171
- escatologia, 231-247
- escravos, 53-57, 254
 salários dos, 53
- Eslavos, os, 9, 11, 14, 31, 33, 36-37
 hereges entre, 116-118
 migração para a Bitínia, 36-39
- escritos, *ver* literatura e autores individuais
- Estado, o, 44-48, 55-56
 colapso do período inicial bizantino, 58-60

- divergências com hereges, 120-122
 Estêvão, santo, 185-186, 304
 Estêvão, santo, *o Jovem*, 211, 282
 Etiópia, 236
 etnografia, 30, 33
 Eulálio, pintor, 311
 Eustáquio Boilas, 68, 272, 287
 Eustáquio de Niceia, 122
 Eustáquio de Tessalonica, 143
 Evágrio, historiador, 84, 115-116
 exército, o bizantino, 35-37, 63-66
 hierarquia e administração de, 46
 na sociedade, 44-45
 recrutamento para, 45
 reformas do, por Constantino, 45
 reforma do, sob Heraclio, 59
 tamanho, 45
 exorcismo, 187-189
Expositio totius mundi et gentium, 22, 54

 família, a, 258-259
 feudalismo, 67-69
 Filareto, São, 61
 Filo Judeu, 197
 filosofia, 153, 168-169
 Focas, a família, 64-65
 Focas, imperador, 64-65
 Fócio, patriarca, 115, 119, 166
 Bibliotheca, 288

 Gália, 32
 Galo, César, 59
 Gaza, 55, 108
 geometria, 151, 170
 Georgianos, os, 38
 Gerásimo, São, 132, 211
 Gerontius de Lampe, herege, 122
 Godos, os, 30-32, 46
 Governo
 imperial, 43-48
 municipal, 44-47
 Grécia, 14, 31, 36, 55

 capturada pelos Ávaros, 33
 declínio da vida urbana na, 87
 grego (língua), 21-39
 ático, 267-269
 na literatura clássica, 267-269
 Gregório I, papa, 23
 Gregório, biógrafo de São Basílio, 185
 Gregório, *o Decapolita*, São, 40

 hebraico (língua), 29
 helenismo, 23, 26, 32, 35-39
Helladikos, 37, 64
 Hefaísto, o, 77
 Heraclio, imperador, 34, 49, 60, 108, 112-113, 235
 e hereges, 116
 hereges
 definição de, 114
 castigos infligidos a, 114-115
 em Constantinopla, 123
 nos Balcãs, 117-118
 ver também heresias individuais
 heresias, 108, 123, 229
 causas sociais das, 123-125
 «nobres», 113-115, 124
 «seitas», 113
 ver também dualismo; iconoclastia; maniqueísmo; movimento monofisita
 Hermógenes, retórico, 150, 153
Hexaëmeron, 146, 198, 202
 hierarquia celeste, a, 181
 Hiérocles, *Synecdemus*, 22
 Hilário, santo, 132
 Hino acatista, 156-157
 hipódromos, *ver* edifícios
 Hipólito, 222-224
 história
 concepção bizantina de, 219, 225-230
 cristã, 231
 escritores de, 275-280
 judaica, 221

historiografia, 221-230, 275-280

Hunos, os, 31, 47, 81

Iberos, (Georgianos), os, 21-23

ícones, *ver* arte, bizantina

iconoclastia, 118-123, 299, 302

iconografia, *ver* arte, bizantina

Igreja, a (Ortodoxa), 17, 23, 36, 40, 47, 63

administração da, 51

e culto de anjos, 181-182

e demónios, 186-193

e hereges, 120-122

e o teatro, 78-80

declínio nas fortunas da, 63

doações à, 51

função da, na sociedade, 44-51

influência da, na arte cristã primitiva, 291-315

redistribuição de riqueza pela, 50-52

riqueza da, 48-51

Igreja Romana, *ver* Igreja, a (Ortodoxa)

igrejas, 50, 74, 98-100

Apóstolos Sagrados, Constantinopla, 302, 311, 314

capelas privadas, 100

cristãs, de templos pagãos, 76

Daphni perto de Elêusis, 303-309

decoração das, 292

em Constantinopla, 92, 99

em Sopoćani, 311

Hosios Loukas, Grécia, 141, 303

Kurbino, 310

Lagoudera, Chipre, 310

mausoléu de Gala Placídia, Ravena, 294

Mileševo, 311

Mistra, 106, 313-314

Nea Ekklesia, Constantinopla, 302-303

Nea Monê, Quios, 303, 309

Nerezi, Macedónia, 309-310

planta das, 292, 313

Santa Constança, Roma, 292

Santa Irene, Constantinopla, 92, 300

Santa Maria Maior, Roma, 293-306

Santa Pudenciana, Roma, 294

Santa Sofia, Constantinopla, 97, 296, 302-303

Santa Sofia, Kiev, 309

Santa Sofia, Niceia, 311

Santa Sofia, Tessalonica, 295, 303

Santa Sofia, Trebizonda, 312

Santo Artémio, Constantinopla, 96-97

Santo Sepulcro, Jerusalém, 309

São Polyeuctus, Constantinopla, 295-296

São Sérgio e São Baco, Constantinopla, 296

Virgem Maria da Fonte, Constantinopla, 302

Ilíria, 31, 46

imigração, 59-61

imperadores

autoridade e sucessão, 43

definição de ideal, 250

eleição dos, 43

governação comparada com a de Deus, 250-252

papel na Igreja, 251-253

posição hierárquica, 251-253

impostos, 56-58, 72

Inácio, patriarca, 139, 144, 163

indicações, 219

Inferno, conceito bizantino de, 193

inscrições, 32

Irene, imperatriz, 119

Isaac I Comneno, imperador, 64, 72, 293

Isaac II Ângelo, imperador, 144, 243

Isáuria, 23, 46, 237

Isauros, os, 23

Islão, 9, 14, 38

Itália, 10, 21, 30

- Itinerário do Paraíso ao País dos Romanos*, 213
- Jacob, *o Judeu*, 56-58
- Jerónimo, São, 129, 211
- Jerusalém, 9, 28, 50, 78, 112, 132
- João II Comneno, imperador, 38, 73, 101, 284
- João VII, papa, 163, 299
- João Baptista, São, 182-183, 214, 227, 246-247, 253
- João Damasceno, São, 114, 137, 163, 255, 260, 274, 301
- João de Amida (ou de Éfeso), 33, 109, 297
- João Esmoler, São, 282-283
- João Ítalo, filósofo, 171
- João Mavropous, erudito, 168, 180
- João Moscho, 29, 136, 141, 185, 211, 219, 270
- O Prado Espiritual*, 219
- João, *o Lídio*, 53
- Magistraturas do Estado Romano*, 53
- Jorge, *o monge*, 224
- Josefo, historiador, 212-213 221
- Joviano, Imperador, 27
- Judeus, os, 21-41
- e a educação, 157
- estatuto dos, 110-113
- conversão forçada dos, 113
- Justiniano sobre os, 110-113
- perseguição, 110-113
- juízes, os, 45, 252
- funções desempenhadas pelos bispos, 48
- Juliano, imperador, 157
- Justiniano I, imperador, 11, 21, 23, 30, 31, 33, 108-109, *passim*
- Justiniano II, imperador, 35, 64, 88, 199
- Justino I, imperador, 116
- Justino II, imperador, 21, 80, 116
- Kondakov, N. P., 291
- Lacedemónia, 38, 99
- Lacónia, 38, 55
- Laodiceia, 27, 55, 77
- latim, 21-32, 36
- Leão III, imperador, 64, 112, 115, 119, 162
- Leão VI, Imperador, 62, 70, 100, 120, 166, 251
- Leão, *o Diácono*, historiador, 242, 275
- Lecapeno, Cristóvão, 62
- Lei
- ensino da, 153, 161, 168
- Ecloga*, a, 162
- Lei dos Agricultores, 60
- Leôncio de Neápolis, 283
- Libânio, retórico, 31, 152-154
- Líbia, 27-30
- Lydus, João, 53
- língua, 21-31
- da educação, 173
- em Constantinopla, 22-23, 102
- na Ásia Menor, 23, 36
- na Mesopotâmia, 26-28
- na Palestina, 26
- na Síria, 26
- no Egipto, 29, 33
- ver também* línguas individuais
- literatura, 265-288
- Liutprando de Cremona, 63
- Livro do Prefeito*, *O*, 70-71
- livros, 156, 270
- «locais sagrados», 27
- Macedónia, 55
- Maleinoi, família de, 64-65
- maniqueísmo, 114-115, 120, 125, 256
- manuscritos, 15, 270
- iluminação de, *ver* arte bizantina;
- iconografia em, *ver* arte bizantina
- mar Negro, o, 11, 23

- Marcelino, Crónica de, 23
 Maurício, Imperador, 35, 85
 medicina, ensino de, 153
 médicos, 252-254
 Menandro Protector, historiador, 275, 280
 mercadores, 21, 56, 80, 254
 mercenários, 72
 Mesopotâmia, 26-28, 32, 55, 132
 Metódio de Patara (pseudo-), *Revelações* de, 236
 Metódio, patriarca de Constantinopla, 139, 142, 236, 245
 Miguel III, imperador, 89, 98, 165
 Miguel IV, imperador, 72, 180, 278-279
 Miguel VIII Paleólogo, imperador, 243
 Miguel, São, 181-182
 Mileto, 89
 milho, 94-95
 Mistra, 106
 mitologia, 225-226
 das quatro bestas, 232
 do Anticristo, 232-237
 monasticismo, 127-148, 256
 Monemvasia, Crónica de, 33, 37
 monges, 22-23
 crenças dos, 130
 na sociedade, 135-139, 255-256
 vida dos, 129
 monotelismo, 101-102, 116
 montanistas, 115
 morte
 crenças sobre a, 192-193
 vida depois da, 213-215
 mosteiros, 28, 30, 32, 62-63, 82, 112, 127-148
 movimento monofisita, 27, 29, 40, 108-109, 123, 236
 conversão ao, 109
 doutrina do, 115-117
 história do, 116-119
 mulheres, 81, 257-258
 multilinguismo, 27
 Nicéforo I, imperador, 37, 120, 137, 163, 275, 301
 Nicéforo II Botaniates, imperador, 66
 Nicéforo Urano, 91
 Nicetas Coniates, historiador, 67, 275, 279
 Nicetas David, *o Paflagónio*, 242
 Nicolau de Myra, São, 183
 Nicolau de Sião, 187
 Nilo, monge, 122
 Nísibis, 27, 39, 55
 Nobadae, os, 29
Notitia urbis Constantinopolitanae, 93
 ocupações, 54
 orçamento, Estado, 57
 Orígenes, 130
 ortodoxo, Estado, 125
 doutrina, 107-108, 119
 e educação, 156
 Hino, 156
 Ostrogodos, os, 29-31, 81-82
 Pacómio, São, 129
 paganismo, 108-110, 117
 Palestina, 10, 18, 28, 55, 82, 125
 Pártenon, o, 77
paterica, 17, 136, 280-283
 Patras, 33, 99
 paulicianismo, 122-124
 definido, 120
 divergências com o Estado bizantino, 120-122
 peças teatrais, 79
 pedintes, 54, 80
 Peloponenses, os, 33, 36-38, 62, 99
 Pérgamo, 36, 82
 Pérsia, 10, 23, 38-39
 conquista a Síria, a Palestina e o Egito, 34

- conquistada por Heraclio, 117
- Philostorgius, historiador, 209-210
- pobreza, 51-52
- população, 32
 - crenças bizantinas sobre, 210
- Porfírio, bispo de Gaza, 53, 282
- povos, 210-218
 - origem dos, 224-229
- praga, 32, 84
- preços, 51-53, 83, 95
- Prisciano, gramático, 23
- Procópio de Cesareia, citado, 30-31, 77-79, 83, 84, 124-125, 274-277, 297
 - Construções*, 277
 - História das Guerras*, 276
 - História Secreta*, 235, 277
- produção, 55
 - professores, 149, 151, 252 *ver também* eruditos
 - João Ítalo, 171
 - Pselos, 169-170
 - Temístio, 154
- profissões, 54
- proprietários, 47, 56, 73
- Providência, Divina, 213-215
- Pselos, Miguel, 72, 168-171, 270, 275
 - Cronografia*, 278-279
 - De omnifaria doctrina*, 205-206
- Ptochoprodemos, Teodoro, 100
- Ravena, 15, 30, 292-295
- recrutamento, exército, 45-46
- regionalismo, 39-40
- religião, 39-41, 177-193
 - dissidentes, 108-125
 - ortodoxa, 107-109
 - o sobrenatural na, 177-193
 - ver também* Igreja, a (Ortodoxa); bispos; hereges; heresias; paganismo; e movimentos individuais
- relíquias, religiosas, 182-184
- Rendakis, família, 64
- rendeiros, 56-57
- rendimentos, 51-53
- retórica, 274
 - ensino de, 153, 169
- riqueza, 51-56
- Roma, 10-11, 26, 30, 34
 - queda do Império de, 34
- Romano I Lecapeno, imperador, 40, 139
- Rótulo de Josué*, o, 306-307
- Rússia, 11, 69
- Sabas, São, 132, 282
- salários, *ver* rendimentos
- Saltério de Paris, o, 306
- Samaritanos, os, 27-29, 123-125
 - revolta dos, 112
- santos
 - em crenças religiosas, 182-186
 - Vidas dos, *ver paterica*
- Segundo Advento, *ver* escatologia
- seitas, hereges, *ver* heresias; dualismo; iconoclastia; maniqueísmo; movimento monofisita
- Selimbria, 34, 99
- serviço civil, o, 45-47
- Severiano de Gabala, 200-201
 - na criação, 201-203
- Severo, patriarca monofisita de Antioquia, 116
 - Vida de, 159-161
- Simeão, czar da Bulgária, 38, 67
- Simeão Logoteta, 224
- Simeão Metafrastes, 16, 283
- Simeão, *o Estilita*, São, 132-136, 282
- Simeão, *o Louco*, 79-81, 135, 192, 282
- Simeão, *o Novo Teólogo*, 142
- Sincelo, Jorge, monge, 163, 224
- Sinésio de Cirene, 48
- Síria, 11, 27-28, 32, 34, 55
 - escavações na, 55
 - língua na, 26-27, 33

- monasticismo na, 131-133
- população da, 32
- siriaco (língua), 26-32
- Sírios, os, 33, 35, 38
- Sklêroi, família, 64-65
- sobrenatural, o, 177-193
- sociedade
 - definida e classificada, 43-58
 - educação na, 151
 - em Constantinopla, 91-99
 - estrutura social, 58, 65-66
 - crescimento do feudalismo, 67-69
 - heresias religiosas na, 124
 - na vida ideal, 251-255
 - no período médio, 60-72, 100-101
 - ver também* vida urbana; vida rural;
 - comentário social
- soldados, 47, 60
 - deveres dos, 56, 254
 - ver também* exército, bizantino
- Soterico Panteugenés, patriarca eleito de Antioquia, 122
- tabernas, *ver* edifícios
- Tarácio, patriarca, 163
- teatro, 78-80
- Tebas, 113
- temas, 59
- templos, pagãos, 76
- Teodora, imperatriz, 23, 116, 180, 277-278, 297
- Teodoro de Sykeon, São, 135, 188, 282
- Teodoro, *o Estudita*, São, 125, 138, 142, 163, 301
- Teodoro Prodromos, 284
- Teodósio I, imperador, 11, 92
- Teodósio II, imperador, Código de, 114
- Teodósio, *o Cenobiarca*, São, 31, 132
- Teófanés, *o Confessor*, São, 62, 64, 142, 162, 224, 269, 275
- Teófilo de Antioquia
 - na criação, 197-200
 - na cronologia cristã, 221-223
- Teófilo, imperador, 118
- teoria musical, ensino de, 152, 160
- Tessalonica, 34, 87, 113, 270
- Teofilacto Simocatta, historiador, 275
- Tibério II, imperador, 235
- trabalhadores, 98
 - salários de, 52-53
- Trácia, 31, 35-36, 55, 93, 95
 - recrutamento, 46, 31
- trácio (língua), 31
- trocas comerciais, 55, 68-70, 73, 93-94, 101
- Tzetzes, João, 102
- universidades, 151-166
- universo, o, 195-206
- Valente, imperador, 108, 133
- Vândalos, os, 30
- vencimento, *ver* rendimento
- Veneza, 101-103
- Via Egnatia, 31
- vida ideal, a, comportamento na, 257-261
 - hierarquia da governação na, 251-256
 - sociedade na, 251-261
- vida na aldeia, 61
 - mosteiros na, 139-141
- vida rural, 77-84
- vida urbana, 16, 61-63, 68-69, 75-100
 - ver também* cidades; sociedade; e cidades individuais
- violência, nas cidades, 83-85
- Visigodos, os, 30
- Xifilino, João, erudito, 168-169
- Zacarias, *o Retórico*, 159-160
- Zeno, imperador, Édito da União, 116
- Zoé, imperatriz, 64, 72, 280, 278
- Zótico, prefeito pretoriano, 53-54

Índice

Prefácio.....	7
Introdução.....	9

PARTE I

Aspectos da Vida Bizantina

1. Povos e Línguas.....	21
2. Sociedade e Economia.....	43
3. O Desaparecimento e o Renascimento das Cidades	75
4. Os Dissidentes	107
5. O Monasticismo.....	127
6. A Educação.....	149

PARTE II

O Mundo Conceptual de Bizâncio

7. O Mundo Invisível do Bem e do Mal	177
8. O Universo Físico.....	195
9. Os Habitantes da Terra	207
10. O Passado da Humanidade.....	219

11. O Futuro da Humanidade	231
12. A Vida Ideal	249

PARTE III
O Legado

13. Literatura.....	265
14. Arte e Architectura	289
Apêndice: Lista cronológica dos imperadores bizantinos.....	317
Abreviaturas utilizadas nas notas	321
Notas	323
Bibliografia	341
Índice remissivo.....	365

LUGAR DA HISTÓRIA

1. *A Nova História*, Jacques Le Goff, Le Roy Ladurie, Georges Duby e outros
2. *Para uma História Antropológica*, W. G. I., Randles, Nathan Watchel e outros
3. *A Concepção Marxista da História*, Helmut Fleischer
4. *Senhorio e Feudalidade na Idade Média*, Guy Fourquin
5. *Explicar o Fascismo*, Renzo de Felice
6. *A Sociedade Feudal*, Marc Bloch
7. *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*, Ferdinand Lot
8. *O Ano Mil*, Georges Duby
9. *Zapata e a Revolução Mexicana*, John Womack Jr.
10. *História do Cristianismo*, Ambrogio Donini
11. *A Igreja e a Expansão Ibérica*, C. R. Boxer
12. *História Económica do Ocidente Medieval*, Guy Fourquin
13. *Guia de História Universal*, Jacques Herman
13. *Introdução à Arqueologia*, Carl-Axel Moberg
14. *A Decadência do Império da Pimenta*, de A. R. Disney
15. *O Feudalismo, Um Horizonte Teórico*, Alain Guerreau
16. *A Índia Portuguesa em Meados do Século XVII*, C. R. Boxer
17. *Reflexões Sobre a História*, Jacques Le Goff
18. *Como se Escreve a História*, Paul Veyne
19. *História Económica da Europa Pré-Industrial*, Carlo Cipolla
20. *Montaillou, Cátaros e Católicos numa Aldeia Occitana (1294-1324)*, E. Le Roy Ladurie
21. *Os Gregos Antigos*, M. I. Finley
22. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, Jacques Le Goff
23. *As Instituições Gregas*, Claude Mossé
24. *A Reforma na Idade Média*, Brenda Bolton
25. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, Michel Austin e Pierre Vidal Naquet
26. *O Teatro Antigo*, Pierre Grimal
27. *A Revolução Industrial na Europa do Século XIX*, Tom Kemp
28. *O Mundo Helenístico*, Pierre Lévêque
29. *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?* Paul Veyne
30. *Economia Rural e Vida no Campo no Ocidente Medieval (Vol. I)*, Georges Duby
31. *Outono da Idade média e Primavera dos Novos Tempos?* Philippe Wolff
32. *A Civilização Romana*, de Pierre Grimal
33. *Economia Rural e Vida no Campo no Ocidente Medieval (Vol. I)*, Georges Duby
34. *Pensar a Revolução Francesa*, François Furet
35. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo (Séculos VIII-VI a.C.)*, Claude Mossé
36. *Ensaio de Ego-História*, Pierre Nora, Maurice Agulhon, Pierre Chaunu, Georges Duby, Raoul Girardet, Jacques Le Goff, Michelle Perrot, René Remond
37. *Aspectos da Antiguidade*, Moses I. Finley
38. *A Cristandade no Ocidente 1400-1700*, John Bossy
39. *As Primeiras Civilizações - I. Os Impérios do Bronze*, Pierre Lévêque
40. *As Primeiras Civilizações - II. A Mesopotâmia / Os Hititas*, Pierre Lévêque
41. *As Primeiras Civilizações - III. Os Indo-Europeus e os Semitas*, Pierre Lévêque
42. *O Fruto Proibido*, Marcel Bernos, Charles de la Roncière, Jean Guyon, Philippe Lécivain
43. *AS Máquinas do Tempo*, Carlo M. Cipolla
44. *História da Primeira Guerra Mundial 1914-1918*, Marc Ferro
45. *A Sociedade Romana*, Paul Veyne
46. *O Tempo das Reformas (1250-1550) - Vol. I*, Pierre Chaunu
47. *O Tempo das Reformas (1250-1550) - Vol. II*, Pierre Chaunu
48. *Introdução ao Estudo da História Económica*, Carlo M. Cipolla
49. *Política no Mundo Antigo*, M. I. Finley
50. *O Século de Augusto*, Pierre Grimal
51. *O Cidadão na Grécia Antiga*, Claude Mossé
52. *O Império Romano*, Pierre Grimal
53. *A Tragédia Grega*, Jacqueline de Romilly
54. *História e Memória - Vol. I*, Jacques Le Goff
55. *História e Memória - Vol. II*, Jacques Le Goff
56. *Homero*, Jacqueline de Romilly
57. *A Igreja no Ocidente*, Mireille Baumgartner
58. *AS Cidades Romanas*, Pierre Grimal
59. *A Civilização Grega*, François Chamoux
60. *A Civilização do Renascimento*, Jean Delumeau
61. *A Grécia Antiga*, José Ribeiro Ferreira
62. *A Descoberta de África*, organizado por Catherine Coquery-Vidrovitch
63. *No Princípio Eram os Deuses*, Jean Bottéro
64. *História da Igreja Católica*, J. Derek Holmes, Bernard W. Bickers
65. *A Bíblia*, organizado por Françoise Briquel-Chatonnet
66. *Recriar África*, James Sweet
67. *Conquista. Destruição dos Índios Americanos*, Massimo Livì Bacci

LUGAR DA HISTÓRIA

- 71. *A Revolução Francesa, 1789-1799*, Michel Vovelle
- 72. *História do Anarquismo*, Jean Préposiet
- 73. *Bizâncio. O Império da Nova Roma*, Cyril Mango

